(1.) KANT - ODRAZ (ideja)

- na bosanskom -

ERSTENS, KANT - DIE REFLEXION eine idee

- in bosnischer -

KRITIKA ČISTOGA UMA
Immanuel Kant

Drugo izdanje

BAKON VERULAMSKI

Velike popravke. Predgovor prvog izdanja od 1781.

O sebi samome neću govoriti; ali što se tiče predmeta o kome se ovdje radi, molim da ga ljudi ne shvate samo kao jedno mnjenje, (»mnjenje = nesigurno i nedovoljno zasnovano mišljenje, prihvatanje nekog mišljenja bez dovoljnog razloga i bez čvrstog uvjerenja«) ***već kao jedno važno djelo, i neka budu uvjereni da ja pri tom nemam za cilj zasnivanje neke sekte ili nekog proizvoljnog mnjenja, već zasnivanje dobra i veličine čovječanstva. Neka bi dalje svako radi svoje lične sreće mislio na opštu sreću i neka bi se za nju založio. Najzad, neka svako bude mirne duše i neka ne zamišlja moju Instalaciju kao nešto beskrajno i natčovječansko jer, uistinu, ona je kraj i prava granica jedne beskrajne zablude.***

NJEGOVOJ EKSELENCIJI

Kralj. državnom ministru
BARONU CEDLICU

MILOSTIVI GOSPODINE,

Učiniti nešto sa svoje strane za napredak nauka znači raditi u interesu Vaše Ekselencije; jer ovaj interes stoji u najtješnjoj vezi s naukama ne samo zbog Vašeg visokog položaja kao jednog njihovog zaštitnika, već zbog mnogo prisnijeg odnosa kao njihovog ljubitelja i prosvjećenog poznavaoca. Zbog toga ću se poslužiti jedinim sredstvom koje mi donekle stoji na raspoloženju, da njim posvjedočim svoju zahvalnost za blagonaklono povjerenje kojim me je Vaša Ekselencija počastila, kao da ja mogu (»kao da bih ja mogao«) ***tome cilju nešto doprinijeti.***

Onoj istoj blagonaklonoj pažnji kojom je Vaša Ekselencija počastila prvo izdanje ovog dijelâ posvećujem sada i ovo drugo izdanje, i time istovremeno (»Ko uživa u spekulativnom životu, za toga je, pored skromnih želja, prijateljstvo jednog sposobnog i prosvjećenog sudije jedan snažan podsticaj za napore od kojih je korist velika, premda udaljena, uslijed čega je obične oči potpuno previđaju«) ***sve ostale interese moje literarne karijere, ostajući s najdubljim poštovanjem.***

Kenigsberg, 23. aprila 1787
(»1. izdanje: 29. marta 1781«)

V a š o j E k s e l e n c i j i
ponizni i najposlušniji sluga

Imanuel Kant

Predgovor

(»Kant je ovaj predgovor prvoga izdanja od 1781. izostavio u drugom izdanju od 1787.«)

U jednome rodu svoga saznanja ljudski um ima čudnu sudbinu: što ga uznemiruju pitanja o koja ne može da se ogluši, jer mu ih postavlja sama priroda uma, ali koja on ipak ne može da riješi, jer ona premašaju svaku moć ljudskoga uma. U ovu nezgodu um zapada bez svoje krivice. On polazi od osnovnih stavova čija je primjena u toku iskustva neophodna i u isto vrijeme njime dovoljno dokazana. Sa njima um se penje (kao što iziskuje sama njegova priroda) sve više, udaljenim uslovima. Ali pošto primjeti da na taj način njegov posao mora da ostane uvijek nedovršen, jer pitanja nikako ne prestaju, to se on osjeti prinuđen da pribjegne osnovnim stavovima koji prekoračuju svaku moguću iskustvenu primjenu i ipak se čine tako nesumnjivi da ih priznaje i običan ljudski um. Ali um se uslijed toga survava u mrak i protivrječnosti, (»protivrječje = odnos između dva pojma od kojih jedan potpuno negira sadržaj drugoga; odnos između dva suda od kojih jedan mora biti istinit, a drugi neistinit; pojam protivrječje ne može upotrijebiti izvan logike, ali neki smatraju da se može govoriti i o protivrječju stvarnog događanja. Protivrječje u tom smislu bio bi odnos između dva procesa ili događanja koji se međusobno negiraju, isključuju i nastoje se međusobno poništiti.«) ***iz kojih zaista može zaključiti da negdje u osnovi moraju ležati skrivene zablude, koje on ne može da otkrije, jer oni osnovni stavovi kojima se on služi, pošto izlaze izvan granice svakoga iskustva, ne priznaju više nikakvo***

probno mjerilo iskustva. Poprište ovih beskrajnih prepirki zove se metafizika. (» = ona raspravlja o principima bitka, postala je onaj dio filozofije koji istražuje principe bitka i događanja, a proteže se i na pitanja duše i Boga. Glavni njeni problemi, uz spomenuti problem bitka i njegove biti, je pitanje vrste bitka, pitanje događanja i njihove međusobne zavisnosti«)

Bilo je jedno doba kada je metafizika nazivana kraljicom svih nauka, i, ako se uzme volja* (»**volja = psihički proces neposredno vezan uz smišljenu namjernu, svjesnu aktivnost**«) *za djelo, onda je ona, zbog izvanredne važnosti svoga predmeta, svakako zasluživala ovo počasno ime. Danas se prema njoj pokazuje svako preziranje, te starica, prognana i napuštena, tuži kao Hekuba: (» = Još nedavno najmoćnija od svih vladara pomoću mnogih zetova i mnoge djece — sada me izbacuju iz otadžbine i nemoćnu dalje odvode**«)**

U početku je njena vladavina pod upravom dogmatičara **(»**dogma (grč.), 1. stav, teza, tvrdnja ili pravila, koji se smatraju nepromijenjivim, ili se smatraju bitnim odnosno karakterističnim za određeni filozofijski ili naučni sistem; 2. u teologiji stav vjere koji se smatra objavljenom istinom, i pokušava se protumačiti racionalno; za objašnjenje dogmi mjerodavni su jedino njezini autoriteti; 3. u svom svjetovnom obliku i pojavljivanju dogma zadržava isti smisao neoborivosti i neprikosnovenosti.**«)** bila despotska***. Ali pošto je zakonodavstvo još nosilo na sebi trag staroga varvarstva, to se uslijed unutrašnjih ratova postepeno izopači u potpunu*** anarhiju***, i*** skeptičari***, jedna vrsta nomada koji preziru svako stalno uzoravanje zemljišta, razoravaše s vremena na vrijeme građansko slaganje. Ali pošto je srećom***

njih bilo samo malo, to nisu mogli spriječiti dogmatičare da stalno pokušavaju da ga ponovo dograde, iako, doduše, bez ikakvoga zajednički utvrđenog plana. U ovim vremenima jednom se zaista učini kao da će neka fiziologija **(»** = prirodna nauka koja se bavi proučavanjem funkcije različitih organa i njihove međusobne povezanosti u cjelinu organizma.**«) *ljudskoga razuma (od slavnoga Loka) učiniti kraj svima ovim prepirkama i odlučiti o opravdanosti onih dogmatičkih ciljeva; ali iako porijeklo ove vajne kraljice bi izvedeno iz prostoga iskustva, uslijed čega se morala s pravom dovesti u sumnju njena nadmenost, ipak, pošto joj je ova*** genealogija **(»** = rodoslovlje**«) *bila u stvari lažno pridjevena, desi se da je ona svoje ciljeve i dalje održavala, uslijed čega ponovo sve zapade u stari crvotočni*** dogmatizam***, a odatle u potcjenjivanje, iz koga je nauku trebalo izvući. Sada, pošto su svi putevi (kao što se misli) uzalud oprobani, u naukama je zavladala presićenost i*** potpuni indiferentizam ***iz kojih se rađaju haos i mrak, ali u kojima u isto doba ipak nastaje početak ili bar predigra jednog skorog preporoda i obnove u naukama koje su uslijed loše uloženog truda postale nejasne, zapletene i neupotrebljive.***

Uzaludno je, u stvari, htjeti veštački pokazivati ravnodušnost ***prema takvim ispitivanjima čiji predmet ne može biti*** ravnodušan ***ljudskoj prirodi. Osim toga, oni vajni*** indiferentisti***, ma kako željeli da se sakriju, dajući školskom jeziku neki popularan ton, ipak neizbježno zapadaju, ukoliko uopšte nešto misle, u metafizička tvrđenja prema kojima su ipak pokazivali toliko preziranja. Međutim, ova ravnodušnost koja se javlja usred cvjetanja svih nauka i pogađa naročito one nauke čijih bi se saznanja, ako bi ona bila moguća, čovjek najmanje odrekao, jeste ipak jedan fenomen koji zaslužuje***

pažnju i razmišljanje. Ova ravnodušnost očigledno nije posljedica lakomislenosti, već sazrele sposobnosti za suđenje*

****** ***Ovdje-onde čuju se tužbe zbog površnosti mišljenja u našem vremenu i zbog propadanja ozbiljne nauke. Ali, ja ne vidim da one nauke čiji je temelj dobro postavljen, kao matematika itd. ma i najmanje zaslužuju ovaj prijekor, već, naprotiv, potvrđuju stari glas o svojoj temeljnosti, a koji, štaviše, u posljednje vrijeme još nadmašuju. Isti duh pokazao bi svoje dejstvo i u drugim naukama, da se samo prethodno postaralo za ispravljanje njihovih principa. U nedostatku toga ravnodušnost, sumnja i najzad stroga kritika jesu naprotiv dokazi temeljnoga mišljenja. Naše doba jeste pravo doba kritike kojoj se mora sve podvrći.*** Religija ***na osnovu svoje svetosti i*** zakonodavstvo ***na osnovu svoga*** veličanstva ***obično žele da je izbjegnu. Ali oni tada izazivaju protiv sebe opravdanu sumnju, te ne mogu računati na iskreno poštovanje koje um poklanja samo onome što je moglo izdržati njegovo slobodno i javno ispitivanje.***

---

jednoga stoljeća koje više ne želi da se ometa prividnim saznanjem; **(**»privid = što se samo pričinjava, a nije onakvo kakvo je, »halucinacija«, nestvarno se uzima kao stvarno. »transcendentalni pričin«, u koji ljudski um uvijek zapada kad prekorači granice mogućeg iskustva**«)** ***ona osim toga predstavlja poziv upućen umu da ponovo preduzme najteži od svih svojih poslova, a na saznanje samoga sebe i da ustanovi jedan vrhovni sud koji će ga osiguravati u njegovim***

opravdanim ciljevima, a koji bi, naprotiv, mogao otkloniti sve neosnovane pothvate, ne silom vlasti, već na osnovu svojih vječnih i nepromjenljivih zakona, a taj vrhovni sud jeste ***samo i jedino*** Kritika čistoga uma**.**

Ali ja pod tim ne podrazumijevam kritiku knjiga i sistema, već kritiku moći uma, s obzirom na sva ona saznanja za kojima on može težiti nezavisno od svakog iskustva***, te, dakle, odluku o mogućnosti ili nemogućnosti jedne metafizike uopšte i odredbu kako njenog izvora tako i njenog obima i njenih granica, ali sve, ipak na osnovu principa.***

Ja sam sada pošao ovim putem, jedinim koji je još ostao, i laskam sebi da sam na njemu otklonio sva ona lutanja koja su dosad um u njegovoj van-iskustvenoj upotrebi dovodila u sukob sa samim sobom. Ja njegove probleme nisam izbjegao time što sam se izvinio ukazujući na nemoć ljudskog uma; već sam ih po principima potpuno specificirao, pa, pošto sam otkrio onu tačku u kojoj um zapada u nesporazum sa samim sobom, ja sam ih riješio na njegovo potpuno zadovoljstvo. Doduše, odgovor na ta pitanja nije ispao onako kako bi to mogla očekivati dogmatički zanesena želja za saznanjem; jer ona bi se mogla zadovoljiti samo čarolijama, u koje se ja ne razumijem. Ali to svakako i nije bila namjera prirodnog opredjeljenja našega uma; dužnost filozofije bila je da otkloni opsjenu koja je ponikla iz nerazumijevanja, pa makar pri tom propala neka još toliko slavljena i omiljena iluzija. U ovom poslu ja sam veliku pažnju obratio na iscrpnost i usuđujem se reći da nema nijednog metafizičkog problema koji nije ovdje riješen ili za čije rješenje nije bar pružen ključ. U stvari, i čisti um jeste jedno tako potpuno jedinstvo: da, kada njegov princip ne bi bio dovoljan makar i za jedno od mnogih pitanja koja mu je postavila

njegova sopstvena priroda, onda bi se on svakako mogao samo odbaciti, jer ne bi bio potpuno pouzdan ni dovoljan ni za jedno od ostalih pitanja.

Dok ovo govorim, meni se čini da na licu čitaoca vidim protiv tako, po izgledu, hvalisavih i neskromnih namjera jedno negodovanje pomješano sa preziranjem; pa ipak one su nesravnjeno umjerenije nego namjere ma koga pisca i najobičnijega programa koji tvrdi da je u njemu dokazao, recimo, prostotu duše ***ili nužnost*** prapočetka ***svijeta. Jer takav pisac obavezuje se da proširi ljudsko saznanje iznad svih granica mogućeg iskustva, o čemu ja ponizno priznajem da to potpuno premašuje moje moći, te mjesto toga ja se bavim samo umom i njegovim čistim mišljenjem i ne moram da tražim daleko od sebe da bih ga iscrpno upoznao, jer ga nalazim u sebi samome, a već obična logika pokazuje mi na svome primjeru da se sve proste radnje uma mogu pobrojati potpuno i sistematski; samo što se ovdje postavlja pitanje: šta smijem očekivati da ću postići umom, kad mi se oduzmu sav materijal i pomoć iskustva.***

Toliko o potpunosti ***u postizanju svakoga cilja i o iscrpnosti u postizanju*** svih ciljeva ***zajedno, koji nam se ne postavljaju na osnovu neke proizvoljne namjere, već na osnovu same prirode saznanja kao materije našega kritičkog istraživanja.***

Još su izvjesnost ***i*** jasnost ***dvije stvari koje se tiču forme toga ispitivanja, a koje treba smatrati bitnim zahtjevima koji se s pravom moraju uputiti jednome piscu koji se usuđuje na jedno tako opasno poduzeće.***

Što se sada tiče izvjesnosti***, ja sam postavio sam sebi ovo načelo (»*** načelo = princip početak, polazište, porijeklo, pretpostavka, počelo. Princip je ono po čemu biće jest, na

osnovu čega se razvija, a i ono na što se mišljenje vraća kao na svoje temelje. Razlikuju se realni principi, tj. bitak stvari ili metafizički principi, zatim idealni principi kao osnovne pretpostavke, temelji mišljenja i teoretski i praktički **[»** = *što se odnosi na praksu, na djelovanje u službi života. Pojam praktički ima najrazličitiju upotrebu: koji određuje ponašanje - tada se govori o praktičkim principima morala i onih znanosti koje se bave bilo kakvim djelovanjem, praksom - praktičke znanosti. u našem se jeziku upotrebljava se i termin »praktičan«* **«]** principi spoznaje i djelovanja, formalnog i materijalnog karaktera**«)** ***načelo: da u posmatranjima ove vrste nikako nije dozvoljeno nagađati i da je u njima sve što samo liči na hipotezu*** **(»**hipoteza = pretpostavka, zamisao nekih postavki i rješenja koja, iako su još neprovjerena i nesigurna, imaju svrhu da premoste praznine u iskustvu i da ukažu na vjerovatno zajedničke osnove, uzroke i zakone određenih skupina pojava i tako zadovolje opravdanu težnju za jedinstvom naučnog saznanja. Svaka hipoteza je neka vrsta misaonog eksperimenta, stvaralački pokušaj koji se ne može potpuno svesti na logičke operacije [»vjerujem jer nauka znanost to prihvata, jer, kada oni kažu to je onda tako!?]**«)** ***zabranjena roba koja se ne smije prodavati ni po najnižoj cijeni, već, čim se pronađe, mora se odmah uzaptiti*** **(**sl. zgrabiti ili prihvatiti**).** ***Jer, svako saznanje koje treba da važi a priori*** **(»** = ono što potiče, proističe iz ranijega (prije), razumijevaju se one spoznaje koje dobivamo uvidom uma, naprosto zaključivanjem pomoću čistih pojmova, nezavisno od svakog iskustva**«)** ***pokazuje se time: što hoće da bude smatrano za posve nužno; još mnogo više to čini jedna namjena svih čistih saznanja a priori koja treba da je mjerilo, pa, dakle, i primjer takve*** **(»**apodiktika = nauka o dokazu ili znanost koja se služi

dokazima kao posljednjim razlozima svega znanja**«)** ***apodiktične (filozofske) izvjesnosti.*** **(»**izvjesnost = imamo onda kad uviđamo da je nemoguće da bi saznanje bilo lažno; može postojati i za sudove koji su dokazani ili se smatraju dokazanima (posredna, diskurzivna izvjesnost**«)** ***Ali, da li sam učinio ono što obećavam po ovoj stvari, to ima da ocijeni sam čitalac, jer na piscu je samo da izloži razloge, a ne da sudi o njihovom uticaju na svoje sudije. Ali da ne bi nešto na nevin način bilo uzrok slabljenja toga uticaja, to neka je piscu dozvoljeno da sam ukaže na ona mjesta koja bi, premda se odnose samo na sporedni cilj, mogla biti povod nekog nepovjerenja, te da na vrijeme otkloni uticaj koji bi mogla u ovoj tački imati i najmanja sumnja čitaoca na njegov sud u pogledu glavnog cilja.***

Ja ne poznajem nikakva ispitivanja koja bi bila važnija za objašnjenje one moći koju mi zovemo razum, **(»** = sposobnost razboritog, pravilnog, logičnog, kritičnog mišljenja i rasuđivanja**«)** ***a u isto vrijeme i za odredbu pravila i granica njegove primjene, nego što su ona ispitivanja koja sam izveo u drugome glavnome dijelu*** **(»** transcendentalno = ono što omogućuje svaku spoznaju. Drugim riječima, tim se pojmom ne određuju predmeti spoznaje nego njeni a priorni uvjeti i mogućnosti, oblici i načini spoznaje predmeta. Transcendentalno je ono što ne proizlazi iz iskustva, nego je **prije iskustva** te tako uvjetuje, omogućuje svako iskustvo, omogućuje svaku stvarnu spoznaju. To su iskustveni spoznajni oblici naše svijesti, utemeljeni u biti svijesti, pa su prema tome primarni, neotklonjivi uvjeti svakog osjetnog doživljavanja i razumnog mišljenja; ukratko, svakog predmetnog iskustva i spoznaje**«)**

transcendentalne analitike **(»**analitika = umijeće analize**«)** ***koji nosi naslov*** DEDUKCIJA ČISTIH POJMOVA RAZUMA; **(»**dedukcija = prema logičkom shvatanju: izvođenje nekakvog, odnosno *manje važnog suda* iz opšteg, odnosno važnijeg**«)** ***ona su me takođe stala najviše truda, ali ne, kao što se nadam, uzaludnog. Ali ovo posmatranje, koje je postavljeno na nešto širu osnovu, ima dvije strane. Jedna se odnosi na predmete čistoga razuma i treba da dokaže i objasni objektivnu vrijednost njegovih pojmova a priori;*** **(»**pojam = jedan od osnovnih oblika misli, misao o biti nekog stvarnog ili pomišljenog predmeta, član misaone veze koja se izražava u sudu . Najčešće se izražava jednom imenicom (npr. »čovjek«, »sloboda«, ali se može izraziti i pomoću više riječi). Riječi su znaci za pojmove. Nije teško dati primjer za pojam, ali se logičari ne slažu u tome šta je zapravo pojam, odnosno šta čini pojam pojmom**«)** ***upravo zbog toga ona i spada bitno u moje ciljeve. Druga izlazi na to da posmatra sam čisti razum u njegovoj mogućnosti i onim snagama saznavanja na kojima se on sam osniva, tj. da ga posmatra sa subjektivne*** **(»**subjektivizam = u običnom govoru označava uskoću pogleda te nedostatak otvorenosti za sve što leži izvan uskog subjektivnog (mog, tvog) kruga. Filozofsko mu je značenje višeznačno. Spoznajno teoretski subjektivizam tvrdi da je sva spoznaja subjektivna, pri čemu može određivati subjekt kao »ukupnu svijest« ili kao individualnu svijest**«)** ***tačke gledišta, te iako je ovo ispitivanje veoma važno za moj glavni cilj, ipak ono ne pripada njemu bitno; jer glavno pitanje ostaće uvijek: šta mogu i koliko mogu*** *razum i um* **(»**um, je širi i viši, a razum uža i niža spoznajna moć. Um, u stvari, obuhvata i osjetnost i razumnost, a i mogućnost ideacije, stvaranja ideja. Dok razum analizira i pomoću svojih

kategorija sistematski sređuje pomoću osjeta dobivenu građu, um uz pomoć svojih ideja unosi dimenziju dubine i više jedinstvo u razumski sređene pojmove. Sva naša spoznaja počinje od osjetila, od njih ide razumu, a završava se kod uma iznad kojega se u nama ne nalazi ništa više što bi obrađivalo građu tog napora i podvodilo je pod najviše jedinstvo mišljenja. Razum je moć pravila, a um moć principa. Pomoću pravila razum unosi jedinstvo u pojave, a pomoću principa um unosi jedinstvo u pravila razuma. Um se dakle nikad ne odnosi neposredno na iskustvo, nego na razum, pridajući njegovim spoznajama više »jedinstvo uma«. Unoseći više jedinstvo u razumske spoznaje, um se rukovodi svojim čistim pojmovima, »transcendentalnim idejama«) ***saznati nezavisno od svakoga iskustva, a ne kako je moguća*** sama moć mišljenja***? Pošto je ova druga strana ovoga posmatranja jedno istraživanje uroka za datu posljedicu, te ona utoliko ima na sebi nešto slično jednoj hipotezi (premda, u stvari, nije tako, kao što ću drugom prilikom pokazati), to izgleda da je ovdje posrijedi onaj slučaj u kome ja sebi dozvoljavam da nagađam, te, dakle, da i čitaocu mora biti slobodno da drukčije misli. S obzirom na to, moram čitaoca da preduhitrim ovom opomenom: ako moja subjektivna dedukcija ne bi kod njega proizvela puno uvjerenje, kako ja očekujem, onda ipak objektivna dedukcija, do koje mi je ovdje najprije stalo, treba da dobije svu svoju jačinu, za šta, svakako, može biti dovoljno ono što je rečeno na strani 151-152.***

Što se, naposljetku, tiče jasnosti***, čitalac ima pravo da zahtjeva in concreto*** (» = u stvarnosti, stvarno, u vezi s pojedinačnim činjenicama«) ***prvo diskurzivnu*** (» = zasnovan na razmišljanju i zaključivanju, protkan i viđen logičkim

operacijama, misaon, pojmovan, racionalan. Diskurzivno mišljenje ne dovodi do simultanog, [»*simultan = zajedno, istovremeno), istovremen; simultanost znači istovremenost*«] neposrednog uvida u predmetnu cjelinu, već predstavlja sukcesivni [»*sukcesija = slijed, uzastopnost, slijed jednoga za drugim*«] logički proces od jednog logičkog elementa k drugom izgrađujući tako u postupnosti cjelinu iz dijelova. Izraz diskurzivan upotrebljava se često slično kao prema intuitivnom. [»*intuicija = gledam u, neposredno gledanje, sagledavanje, viđenje, opažanje. Javlja se u više značenja: neposredno sagledavanje cjeline jedne složene situacije čiji se elementi ili aspekti mogu opaziti osjetilima; neposredno sagledavanje biti nekog predmeta ili zbivanja u nekom aktu; neposredno sagledavanje takvih biti koje su principijelno nepristupačne (nedokučive) i osjetnom opažanju i racionalnom mišljenju*«]**«) *(logičku) jasnost na osnovu pojmova, a zatim*** intuitivno ***(estetičku) jasnost na osnovu*** opažaja**, (»opažanje** = duševni doživljaj, unutrašnje opažanje; jedinstveni skup osjetnih datosti izazvanih nekim izvanjskim predmetom. Kao metoda istraživanja opažanje je pažljivo i plansko promatranje radi spoznaje nekog događanja ili nekog objekta**«) *tj. primjera ili drugih objašnjenja. Za prvu jasnost ja sam se dovoljno pobrinuo. To je zadiralo u bitnost moje namjere, ali je bilo takođe slučajni uzrok što nisam mogao ispuniti onaj drugi, ne tako strogi, ali ipak opravdani zahtjev. Ja sam gotovo u toku cijelog moga rada bio u nedoumici kako bi trebalo da postupim u toj stvari. Primjeri i objašnjenja izgledali su mi uvijek nužni, te uslijed toga zaista su dolazili dovoljno na svoja mjesta u prvome nacrtu. Ali ja uskoro ugledah veličinu moga rada i množinu predmeta sa kojima bih imao posla, pa, pošto primijetih da bi oni sami za sebe, izloženi u suhoparnom,***

čisto skolastičkom **(**»skolastika (grč. = učitelj), označava bavljenje znanstvenim radom u slobodno vrijeme. U širem, običnom značenju znači školsku mudrost**«)** ***predavanju već dovoljno proširili djelo, to mi se učini neumjesno da ga još više povećavam primjerima i objašnjavanjima koja su nužna samo za popularne ciljeve, a naročito što ovaj rad ne bi mogao da bude nikako zgodan za popularnu upotrebu; međutim, pravi poznavaoci nauke i ne trebaju toliko objašnjavanja; premda je ono uvijek prijatno, ipak je ovdje moglo da izazove nešto protivno cilju. Doduše, duhovnik*** Terason ***veli: ako se veličina neke knjige ne mjeri prema broju listova, već prema vremenu koje je potrebno da se ona razumije, onda se može o ponekoj knjizi reći:*** da bi bila mnogo kraća, kad ne bi bila tako kratka***. Ali, s druge strane, ako se uzme za cilj shvatljivost jedne obimne, a ipak u jednome principu*** **(**»princip = početak, polazište, porijeklo, pretpostavka, počelo. Princip je ono po čemu biće jest, na osnovu čega se razvija, a i ono na što se mišljenje vraća kao na svoje temelje**«)** ***obuhvaćene cjeline spekulativnog*** **(»** spekulacija = način mišljenja koji je odvojen od svakog mogućeg iskustva; to je mišljenje odvojeno od osjetilnosti; način mišljenja kojim se nastoje izvesti zajednički principi sveukupne stvarnosti i otkriti ono apsolutno, jer mu je predmet uglavnom metafizička tematika.**«)** ***saznanja, onda bi se sa isto toliko prava moglo reći:*** poneka knjiga ispala bi mnogo jasnija, da nije morala biti toliko jasna***. Jer, zaista, pomoćna sredstva za javnost pomažu*** **(**»nedostaju**«)** ***u dijelovima, ali često zbunjuju u pogledu cjeline, pošto ne dopuštaju čitaocu da brzo pregleda cjelinu, i pošto svim svojim jasnim bojama tako isto zamrljaju i prikriju artikulaciju*** **(»** artikulacija = povezivanje različitih dijelova u cjelinu; oblikovanje riječima**«)** ***ili organski sklop sistema do koga je***

ipak najviše stalo, kako bi se moglo suditi o njegovome jedinstvu i valjanosti.

Meni se čini da bi čitaoca prilično zarobilo da udruži svoj trud sa trudom pisca, ako ima izgleda da potpuno i ipak trajno završi jedno veliko i važno djelo prema unaprijed postavljenome nacrtu. Metafizika jeste, prema pojmovima koje ćemo ovdje dati o njoj, jedina od svih nauka koja se može nadati nekoj takvoj završenosti, i to u kratkom vremenu, i sa malim, ali udruženim trudom, tako da za potomstvo ne preostaje ništa drugo već da na didaktičan **(»**didaktika = vještina poučavanja) nauka o nastavi koja oslanjajući se na rezultate logike, psihologije i teorije spoznaje istražuje opšte principe nastave kao i nastave pojedinih predmeta**«)** ***način podesi sve prema njenim ciljevima, a da zbog toga ne može, ni ukoliko povećati njenu sadržinu. Jer ona nije ništa drugo nego sistematski uređeni*** inventar ***svih naših posjeda postignutih*** čistim ***umom. Tu nam ne može ništa izmaći, jer ono što um proizvodi potpuno iz samog sebe ne može se sakriti, već se sâmo iznosi umom na vidjelo, čim se samo pronašao njegov zajednički princip. Potpuno jedinstvo ove vrste saznanja, i to saznanja iz sve samih čistih pojmova, na čije proširivanje i umnožavanje ne može uticati ništa iz iskustva, pa ni*** naročiti ***opažaj koji bi trebalo da dovede do određenog iskustva, čini ovu bezuslovnu potpunost ne samo mogućom, već i nužnom.*** **(»**Obazri se oko sebe u svome domu, pa ćeš uvidjeti kako je prost tvoj inventar.**«)**

Nadam se da ću sâm dati jedan takav sistem čistoga (spekulativnoga) uma pod naslovom: Metafizika prirode***, koja, iako će po obimu iznositi jednu polovinu ove*** Kritike***, ipak treba po sadržini da bude bogatija od nje.*** Kritika ***je prije svega***

morala da izloži izvore i uslove njene mogućnosti i da očisti i utre jedno sasvim zapušteno zemljište. Ovdje u Kritici ***ja očekujem od moga čitaoca strpljenje i nepristrasnost jednoga sudije, a tamo u sistemu Metafizike prirode, njegove dobre namjere i pomoć kao saradnika; jer ma kako potpuno da su u*** Kritici ***izloženi svi*** principi ***za sistem, to je ipak radi njegove iscrpnosti potrebno još da takođe ne nedostaje nijedan od*** izvedenih ***pojmova koji se ne mogu nabrojati a priori na brzu ruku, već koji se moraju postepeno iznalaziti; isto tako pošto je tamo bila iscrpljena cijela*** sinteza ***pojmova, to se ovdje povrh toga zahtjeva da se to isto učini i sa*** analizom ***što je sve lako i prije zabava nego rad.***

PREDGOVOR DRUGOG IZDANJA iz 1787. godine

Da li obrađivanje saznanja koja su stvar uma ide sigurnim putem jedne nauke ili ne, to se brzo može ocijeniti po uspjehu. Ako ono poslije mnogih pripremanja zastane čim se dođe do cilja, ili, da bi ovaj cilj postiglo mora češće da se vraća, pa da udara drugim putem; isto tako, ako nije moguće složiti razne saradnike u načinu na koji treba postupiti u radu na ostvarenju zajedničkog cilja: onda moramo biti uvjereni da takvo proučavanje još ni izdaleka nije pošlo sigurnim putem jedne

nauke, već predstavlja prosto lutanje, te je u pogledu uma već to jedna zasluga da se po mogućnosti ovaj put pronađe, pa i kad bi se moralo napustiti kao uzaludno ponešto od onoga što se ranije nalazilo u cilju koji je bio postavljen bez razmišljanja.

Da je logika još od najstarijih vremena išla ovim sigurnim putem može se vidjeti po tome što ona od Aristotela ***nije morala ni za jedan korak da se vrati unazad, pod pretpostavkom da joj se odbacivanje ponekih nepotrebnih suptiliteta*** **(**»suptilno = fino, prefinjeno, nježno, osjetljivo**«)** ***ili jasnije definisanje onoga što izlaže neće računati u poboljšanja, jer to više spada u eleganciju nego u sigurnost nauke. Na njoj je zanimljivo još i to što tako isto dosad nije mogla da pođe nijedan korak naprijed, te, dakle, po svemu se čini da je zatvorena i završena. Jer, ako su neki noviji pisci mislili da je proširе na taj način što su u nju unijeli i*** psihološke ***odjeljke o raznim snagama saznanja (uobrazilji, vicu), dijelom i metafizičke odjeljke o porijeklu saznanja ili različitih vrsta*** ***izvjesnosti*** ***prema razlici objekta (idealizmu,*** **(**»Idealizam = pogled prema kojem je cjelokupna stvarnost samo izraz ideje kao jedinoga pravog bitka. Taj izraz ideje omogućava opstanak svijeta bića i njegova saznanja - Izraz idealizam dolazi od pojma »ideje«, koji je postao bina za naučna mišljenja, i u njegovom se razumijevanju uvijek ogleda bit i domet takve pozicije; ideje su misli čovjeka koje on neposredno zna; oznake svakoga sadržaja svijesti, osjeta, predodžbi i pojmova. Na taj način iskrsava pitanje odakle one potiču - jesu li prirođene ili stečene iskustvom; *Ja rješavam »sintetički« kompromisno: one su ograničene na ljudsko iskustvo, ali a priori.* Ili, ideje su »duše stvari«, ili ideja je »živi pojam« i »apsolutno jedinstvo pojma i objektivnosti«. - Pokazuje se, dakle, da trojako značenje

pojma ideje kao objektivne stvarnosti, subjektivne datosti i uzora u smislu ideala pruža mogućnost za tri tipa idealizma: ontološki, objektivni i apsolutni«) ***skepticizmu*** (»skepticizam = sumnja, koji u sve sumnja i ne donosi nikakvu određenu odluku, skepticizam smatra da nema sigurnog kriterija u određivanju istine, pa je prema tome nemoguća objektivna spoznaja; u jednakosti teze i antiteze um ne može uopšte odlučiti, pa je najbolje da se svako uzdrži od bilo kakvog izricanja sudova«) ***itd.), dijelom antropološke*** (»antropologija (grč. = nauka o čovjeku, pokušava da prikaže bit čovjeka; nastoji osvijetliti strukturu ljudskoga bića; ona služi kao osnovica svih znanosti koje se bave problemima čovjeka«) ***o predrasudama (njihovim uzrocima i sredstvima protiv njih), to dolazi od njihovog nepoznavanja prave prirode ove nauke. Ako se dopusti da granice nauka pređu jedne u druge, to onda ne znači povećavanje nauka već njihovo unakažavanje; ali granica logike tačno je određena time što je ona jedna nauka koja samo iscrpno izlaže i strogo dokazuje formalna pravila svega mišljenja (bilo da je ono a priori ili empirijsko,*** (»empirijski znači: iz iskustva, iskustvenog porijekla, u skladu s iskustvom, na iskustvu zasnovan«) ***bilo da ima koje mu drago porijeklo ili objekat, bilo da u našem duhu nailazi na slučajne ili na prirodne prepreke).***

Što je logika (»logika = pravilna, ispravna misao i metoda spoznaje«) ***u tome tako uspjela, za tu dobit ona ima da zahvali samo toj okolnosti što je ovlaštena, čak obavezna, da apstrahuje*** (»apstrahovati = odvojiti nešto od nečega, ostaviti nešto po strani, ne obratiti pažnju na nešto; Nešto uže: ostaviti po strani ono nebitno, sporedno, slučajno, zadržavajući ono

bitno, važno, nužno. Još uže: ostavljati po strani ono nebitno, sporedno, pojedinačno u nizu predstava a zadržavati ono bitno, te na taj način stvarati pojam, dakle prelaziti od niza predstava k važnijem pojmu ili od manje bitnog pojma k važnijem.«) ***od svih objekata saznanja i od njihove razlike, te tako razum u njoj nema ni sa čim drugim posla do sa samim sobom i sa svojom formom.*** **(»** forma = oblik, način na koji su dati različiti predmeti. Kod pomišljenog predmeta forma predstavlja pojam, stvorenog značenja. I kod stvarnih i kod zamišljenih predmeta forma je uvijek redni jedinstveni princip koji povezuje. Odgovara na pitanje »kako« za razliku od pitanja »što«. Tako razlikujemo vanjski oblik predmeta i njegov unutrašnji oblik. (Ja) razlikujem strukturno materiju spoznaje i forme (one koje su apriorne) i osjetila i razuma kojim se oblikuje, materija spoznaje**«)** ***Razumije se da je za um moralo biti mnogo teže da pođe sigurnim putem nauke onda kad nema posla samo sa samim sobom već i sa objektima; otuda logika kao propedeutika*** **(»** = (grč.) priprava, pred-vježba, upoznavanje osnova nekog znanja radi sticanja nužnog predznanja za bavljenje njome. Filozofijska propedeutika: tradicionalni naziv za nastavni predmet, koji može da obuhvata psihologiju i logiku, te elementarni uvod u filozofiju, odnosno historijski pregled filozofskog mišljenja**«)** ***i čini tako reći samo predsoblje nauka i kad je riječ o saznanjima, onda se, doduše, radi njihovog ocjenjivanja, logika pretpostavlja, ali njihovo se proširivanje mora tražiti u naukama u pravom i objektivnom smislu te riječi.***

Ali, ukoliko u naukama treba da ima uma utoliko se u njima mora nešto saznavati a priori, i njihovo saznanje može se

odnositi na svoj predmet na dva načina: ili prosto time što će ovaj predmet i njegov pojam (koji mora biti dat s druge strane) određivati***, ili time što će ga*** ostvarivati ***. Prvo se zove*** teorijsko **(**»teorija (grč. theos = Bog i ia = i ja), gledanje, promatranje, zamisao; misaono-spoznajna aktivnost koja se zamišlja kao »Čista«, tj. kao pronalaženje, zrenje i povezivanje smislenih likova (predstava) bez obzira na njihovu primjenu (neprimjenu), i njihovo iskorištenje pri ostvarivanju određenih ciljeva**«)** saznanje uma***, a drugo*** praktično***. Od njih se mora najprije odvojiti jedino*** čisti ***dio, ma koliki on bio, u stvari onaj dio u kome um određuje svoj objekat potpuno a priori, i sa njim se ne smije pomiješati ono saznanje koje proizlazi iz drugih izvora; jer loše je gazdinstvo kad se prihodi slijepo rasipaju, pa se poslije, kad gazdinstvo zastane, ne može da uvidi koji dio prihoda može da pokrije troškove i koji od prihoda treba skresati.***

Matematika i fizika ***jesu ona dva teorijska saznanja uma koja treba da određuju svoje*** objekte ***a priori, i to matematika sasvim čisto, a fizika barem delimično čisto, a zatim i na osnovu drugih izvora saznanja različitih od uma.***

Matematika ***je od najranijih vremena dokle dopire istorija ljudskog uma u divnome narodu Grka išla sigurnim putem jedne nauke. Ali ne treba misliti da je njoj bilo tako lako kao logici, u kojoj se um bavi jedino samim sobom, da nađe onaj glavni put ili da ga utre za sebe samu; naprotiv, ja mislim da se sa njom zadugo ostalo pri lutanju (naročito još među Egipćanima) i da se ova promjena mora pripisati nekoj*** revoluciji ***koju je proizvela srećna pomisao jednog jedinog čovjeka u jednom pokušaju, poslije koga se nije više mogla pogriješiti ona staza kojom se moralo ići, te je tako u beskrajnim***

daljinama označen i preduzet siguran tok jedne nauke. Nije nam sačuvana istorija ove revolucije u načinu mišljenja koja je bila mnogo važnija od pronalaska puta oko čuvenog predgorja, kao ni istorija onog srećnog čovjeka koji ju je proizveo. Ipak predanje koje nam je sačuvao Diogen Laercije***, koji označava takozvanog pronalazača onih najmanjih elemenata geometrijskih demonstracija*** (» = pokazivanje, dokaz); Demonstrirati = dokazati, deduktivno dokazati ili dokaz pomoću silogizma; apodiktički dokaz, ukoliko je intuitivan; dokaz koji se oslanja na opažanje, stvaran dokaz«) ***za koje, po opštem mišljenju, nije potreban nikakav dokaz, dokazuje da je uspomena na tu promjenu, koju je proizveo prvi trag otkrića ovoga novog puta, trebala izgledati matematičarima izvanredno važna, te da je uslijed toga postala nezaboravnom. Onome koji je prvi demonstrirao*** ravnokraki trougao (»ravnostrani«) ***a (bilo da se on zvao Tales ili kako mu drago) sinula je nova svjetlost; jer, on je našao da ne mora tragati za onim što je vidio u figuri ili za njenim pojmom, te da odatle tako reći pročita njene osobine, već da ih mora proizvesti pomoću onoga što je prema pojmovima sam a priori unijeo u nju mišljenjem i izložio*** (»pomoću konstrukcije«)***, i da on, da bi sigurno saznao nešto a priori, ne smije ništa drugo da pripisuje stvari osim onoga što bi nužno izlazilo iz onoga što je on prema svome pojmu sam u nju položio.***

U prirodnoj nauci trajalo je mnogo duže dok ona nije našla pravi put nauke; jer proteklo je samo stoljeće i po kako je prijedlog umnoga Bakona Verulamskoga ***ovaj pronalazak djelimično izazvao. A, i djelimično, pošto mu se već bilo ušlo u trag, više ubrzao, a koji se tako isto može objasniti samo na osnovu neke brze revolucije u načinu mišljenja. Ja ću ovdje***

razmisliti o prirodnoj nauci samo ukoliko se ona zasniva na empirijskim ***principima.***

Kada je Galilej ***pustio svoje kugle da se kotrljaju niz strmu ravan brzinom koju je sam izabrao, ili kad je*** Toričeli ***učinio da vazduh nosi jedan teret koji je on prethodno zamislio kao jednak sa teretom jednog njemu poznatog vodenog stuba, ili kad je u još novije vrijeme*** Štal ***pretvarao metale u kreč, a kreč opet u metale na taj način što im je nešto oduzimao i opet vraćao,****

****Ja se ovdje ne držim tačno istorije, eksperimentalne metode, čiji prvi počeci i nisu stvarno poznati.***

---

tada svim ispitivačima prirode sinu jedna nova svjetlost. Oni su shvatili da um uviđa samo ono što sam proizvodi prema svome planu, da on mora sa principima svojih sudova ići naprijed prema stalnim zakonima i nagoniti prirodu da odgovara na njegova pitanja, a ne smije dozvoliti da ga priroda tako reći samo vodi na povocu; jer inače slučajna posmatranja koja nisu vršena po kakvom unaprijed izrađenom planu ne stoje ni u kakvoj međusobnoj vezi u jednom nužnom zakonu koji je umu potreban i koji on traži. Um mora da pristupi prirodi držeći u jednoj ruci svoje principe, na osnovu kojih jedino »saglasne«?! pojave mogu imati značenje zakona, a u drugoj eksperiment koji je on smislio na osnovu tih principa, i to zaista u cilju da bi se od nje (prirode) poučio, ali ne kao učenik koji trpi da mu se kaže sve što učitelj hoće, već kao jedan sudija na dužnosti koji nagoni svjedoke da odgovaraju na pitanja koja im on postavlja. I tako, štaviše, i fizika ima da zahvaljuje za tako korisnu

revoluciju u načinu svoga mišljenja jedino toj zamisli, da ona prema onome što sam um unosi u prirodu treba da traži u njoj (ne da joj lažno pripisuje) ono što od nje ima da nauči, a o čemu sama za sebe ne bi ništa znala. Tek je time prirodna nauka povedena sigurnim putem jedne nauke, pošto kroz toliko stoljeća nije bila ništa drugo do jedno prosto lutanje.

Međutim, metafizici ***koja se sastoji u jednome potpuno izdvojenom spekulativnom saznanju uma i koja potpuno prelazi preko iskustvenih istina, i to pomoću čistih pojmova (ne kao matematika pomoću primjene ovih pojmova na opažanje), u kojoj, dakle, treba sam um da bude svoj sopstveni učenik, njoj sudbina*** **(**»sudbina = predodređenost, unaprijed određeno, [**sud** › suđenje] *na* [**bini** › pozornici]**«)** ***nije dosad bila tako naklonjena da bi mogla poći sigurnim putem jedne nauke, premda je ona starija nego sve druge nauke i postojala bi i onda kad bi ostale nauke morale potpuno iščeznuti u ždrijelu nekog varvastva koje sve proždire. Jer u njoj um stalno zapada u zabunu, čak i onda kad ona hoće da sazna a priori (kao što sama sebi laska) one zakone koje potvrđuje svakodnevno iskustvo. U metafizici mora se bezbroj puta vraćati s puta, jer se pokazuje da on ne vodi tamo kuda se hoće, a što se tiče saglasnosti njenih privrženika u tvrđenjima, ona je još tako daleko od toga da se, štaviše, mora smatrati za jedno poprište koje izgleda da je posve određeno za to da čovjek u borbi vježba svoje sile, a na kome još nikada nije mogao nijedan borac izboriti ma i najmanje mjesto, te da na svojoj pobjedi može zasnovati kakav trajni posjed. Nema, dakle, sumnje da je pristupanje metafizici bilo dosad jedno prosto lutanje, i, što je najgore, među samim pojmovima.***

Od čega zavisi sad to što se ovdje još nikako nije mogao naći neki siguran put nauke? Da nije on možda nemoguć? Zašto je

onda priroda nadahnula naš um neumornom težnjom da traga za tim putem, kao za nečim do čega je njemu najviše stalo? Još nešto, s kakvim razlogom smijemo imati povjerenje prema našem umu, kad nas on u jednoj od najvažnijih stvari naše čežnje za saznanjem ne samo napušta, već nas pomoću opsjena zavarava i najzad obmanjuje! Ili, da nije taj put dosad samo promašen; koje znake možemo iskoristiti, pa da se možemo nadati da ćemo pri ponovnom traženju biti srećniji od naših prethodnika?

Ja bih rekao: primjeri matematike i prirodne nauke, koje su postale ono što jesu uslijed jedne revolucije koja je iznenadno izbila, dovoljno su zanimljivi i treba razmisliti o suštini one promjene u načinu mišljenja koja je bila za njih tako korisna, pa da se one u metafizici podražavaju bar pokušaja radi, ukoliko to dozvoljava analogija njih samih kao saznanja uma sa metafizikom. Dosada se pretpostavljalo da se sve naše saznanje mora upravljati prema predmetima; ali pod ovom pretpostavkom propadali su svi pokušaji koji su činjeni da se o predmetima isposluje nešto a priori pomoću pojmova, čime bi se naše saznanje proširilo. Zbog toga neka se jednom proba da li u problemima metafizike nećemo bolje uspijevati ako pretpostavimo da se predmeti moraju upravljati prema našem saznanju, što već bolje odgovara zahtjevu mogućnosti jednoga njihovog saznanja a priori koje o predmetima treba da utvrdi nešto prije nego nam oni budu dati. S tim stoji stvar isto onako kao sa prvim mislima Koperikovim*, koji, pošto sa objašnjenjem nebeskih kretanja nije išlo kako treba dok je pretpostavljao da se cijela vojska zvijezda okreće oko posmatrača, učini pokušaj da li neće bolje uspeti ako pretpostavi da se posmatrač okreće, a da zvijezde naprotiv miruju. Sto se tiče opažanja predmeta, u*

metafizici se može učiniti sličan pokušaj. Ako bi se opažanje moralo upravljati prema osobini predmeta, ja onda ne vidim kako se može o njemu znati nešto a priori; ali ako se predmet (kao objekat čula) upravlja prema osobini naše moći opažanja, onda ja mogu sasvim lijepo da predstavim sebi ovu mogućnost. Međutim, pošto ja ne mogu da ostanem pri ovim opažajima, ako oni treba da postanu saznanja, već ih kao predstave moram odnositi na nešto kao na njihov predmet koji ću tako pomoću njih određivati, to ja ili mogu pretpostaviti da se pojmovi *pomoću kojih proizvodim ovu odredbu takođe upravljaju prema predmetu, i tada se nalazim u istoj neprilici zbog načina kako mogu o njemu znati nešto a priori; ili ću pretpostaviti da se predmeti ili, što je jedno te isto, da se* iskustvo *u kome se oni jedino (kao dati predmeti) saznaju upravlja prema ovim pojmovima, u kome slučaju ja odmah vidim jedan lakši izlaz, jer samo iskustvo jeste jedna vrsta saznanja, kojeg traži razum čije pravilo ja moram pretpostaviti u meni još prije nego su mi predmeti dati, to jest a priori, a koje se pravilo izražava u pojmovima a priori po kojima se, dakle, nužno moraju upravljati i sa njima podudarati svi predmeti iskustva. Što se tiče predmeta ukoliko se oni mogu zamisliti samo pomoću uma, i to nužno, ali koji (tako bar kako ih um zamišlja) ne mogu nikako biti dati u iskustvu, to će pokušaji da se oni zamisle (jer se oni ipak moraju moći zamisliti) poslužiti, prema tome, kao jedno divno mjerilo onoga što usvajamo kao izmijenjenu metodu u načinu mišljenja, to jest da mi saznajemo a priori o stvarima samo ono što sami u njih ulažemo.** *

---

* *Ovaj metod, uzet od prirodnjaka, sastoji se, dakle, u tome: da se elementi čistoga uma traže u onome što se pomoću jednog eksperimenta može potvrditi ili opovrgnuti. Ali, radi proučavanja stavova čistoga uma, naročito ako se neko usudi da ih primjeni van svake granice mogućega iskustva, nikako se ne može izvesti neki eksperiment sa njihovim objektima (kao u prirodnoj nauci): prema tome, to će moći da se učini samo s pojmovima i osnovnim stavovima koje a priori usvajamo, pošto se oni tako udese da se isti predmeti mogu posmatrati, s jedne strane, kao predmeti čula i razuma za iskustvo, a s druge strane, kao predmeti koji se zamišljaju, u svakom slučaju za izolovani um koji teži izvan granica iskustva, te dakle da se mogu posmatrati s dviju raznih strana. Ako se pokaže da, kad se stvari posmatraju sa onog dvostrukog gledišta, postoji saglasnost sa principima čistoga uma, a da onda nastaje neizbežna protivrječnost uma sa samim sobom, ako se one posmatraju sa jednog gledišta, onda eksperiment odlučuje u korist te razlike.*

Ovaj pokušaj uspijeva po želji i obećava metafizici siguran put jedne nauke u njenome prvom dijelu u kome se ona, u stvari, bavi pojmovima a priori, čiji odgovarajući predmeti mogu njima biti dati na sličan način, u iskustvu. Jer, poslije ove promjene u načinu mišljenja, mogućnost jednoga saznanja a priori može se objasniti sasvim lijepo i, nešto više, mogu se zakoni koji leže u osnovi prirode kao spoja predmeta iskustva snabdjeti zadovoljavajućim dokazima, a to oboje bilo je prema dosadašnjoj metodi nemoguće. Ali iz ove dedukcije naše moći

saznanja a priori pokazuje se u prvome dijelu metafizike jedan čudan rezultat, koji je, kako izgleda, veoma štetan za cio njen cilj kojim se bavi drugi dio, to jest da mi sa tom moći nikada ne možemo izaći van granica mogućeg iskustva, a to je ipak upravo za ovu nauku bitna stvar. Međutim, u ovome baš i leži eksperiment protiv probanja istinitosti rezultata one prve ocijene saznanja a priori našega uma, zato što se ono odnosi samo na pojave, dok stvar po sebi **(»**stvar po sebi, označava ono stvarno što opstaje neovisno o subjektu koji spoznaje, s onu stranu, izvan mogućeg predmetnog iskustva i njegova spoznajnog određenja. Od stvari po sebi doživljavamo samo pojavu (fenomen), a ona sama ostaje osjetnosti nedohvatljiva i prema tome nespoznatljiva, te je samo pomišljamo (**noumenon**). **[»** = *ono pomišljeno, što se može spoznati samo duhom ili čistom mišlju***«]** Subjekt je doživljava kao pojavu, kao fenomen, ona uvijek nužno djeluje na spoznajni subjekt i tako postaje uzrok, a ujedno spoznajno objektivni neminovni **korelat [»***korelat = u logici: pojam koji ima smisla samo u uzajamnom odnosu, tj. u korelaciji s odgovarajućim drugim pojmom, tako da se smisao jednog pojma nužno povezuje se smislom drugog pojma (korelativni pojmovi npr. toplo-hladno, učitelj-učenik, uzrok-posljedica***«]** subjektivne osjetilne doživljenosti. Stvar po sebi ne može se spoznati, ali se mora pomišljati i njenu **Ô** subjektu neovisnu postojanost tvrditi, jer bi se u protivnom slučaju moralo tvrditi da je osjetna pojava ničega. Prema tome, pojam stvari po sebi je nužna dopuna pojmu pojavnosti. Stvar po sebi granični je pojam mogućeg spoznavanja, **za koji se zna tek toliko da realno jest**, a koja na takvoj pretpostavci počiva.**«)** ***ostavlja, doduše, kao po sebi realnu, ali nama nepoznatu. Jer ono što nas goni da nužno idemo van granica iskustva i svih pojava jeste***

bezuslovno biće ***koje um u stvarima po sebi zahtjeva nužno i s punim pravom radi svega što je uslovljeno, te da time završi niz uslova.*** **(**»uslov = određena okolnost o kojoj ovisi nešto drugo, »uslovljeno« uslovljenost postoji u logičkom području (razlog - posljedica), određenim neophodno nužnim uvjetom (v. conditio sine qua non) bez kojega neka pojava nikako ne može nastati**«)** ***Ako se sad pokaže da se bezuslovno biće*** ne može nikako zamisliti ***bez*** protivrječnosti ***kad se pretpostavi da se naše iskustveno saznanje upravlja prema predmetima kao stvarima po sebi, a naprotiv da*** protivrječnost otpada ***kad se pretpostavi da se naša predstava stvari onakvih kakve su nam one date ne upravlja prema njima kao stvarima po sebi, već, naprotiv, da se ovi predmeti kao pojave upravljaju prema prirodi našeg predstavljanja, i da se prema tome bezuslovno biće ne može naći na stvarima ukoliko ih mi poznajemo (ukoliko su nam one date) već ukoliko ih ne poznajemo, na njima, dakle, kao na stvarima po sebi: onda se vidi da je opravdano****

****Ovaj eksperiment čistoga uma ima mnogo sličnosti sa onim eksperimentom hemičara koji oni ponekad zovu pokušaj redukcije,* (**»** redukcija = svođenje pojedinih spoznaja na zajednički princip, pojedinačnoga na opšte. U matematici smanjivanje neke veličine u određenom odnosu**«)** ***uopšte kao sintetičko postupanje. Analiza metafizičara rastavlja čisto saznanje a priori na dva raznorodna elementa, u stvari na saznanje stvari kao pojava i na saznanje samih stvari po sebi Dijalektika*** **(**»dijalektika = vještina dijaloga i diskusije; ona označava umjetnost diskutiranja na temelju pitanja i odgovora; vještinu podjele stvari na vrste i rodove da bi se o

njima moglo raspravljati i diskutovati, da bi se od nižih pojmova strogim logičkim postupkom, definicijom, analizom i sintezom došlo do spoznaje najviših pojmova«) ***ponovo spaja oba elementa, da bi uspostavila saglasnost sa nužnom idejom uma o bezuslovnom biću, i nalazi da ova saglasnost ne postaje nikad drukčije nego na osnovu onog razlikovanja, te dakle da je ono istinito.***

---

ono što smo u početku pretpostavili samo probe radi. Ali pošto je spekulativnome umu osporeno svako uspijevanje u ovome polju natčulnosti, to nama još uvijek preostaje da se pitamo da li se u njegovome praktičnome saznanju ne nalaze činjenice na osnovu kojih bi se mogao odrediti onaj transcendentni pojam uma o bezuslovnome biću, te da na taj način dospijemo, prema želji metafizike, izvan granice svakoga mogućeg iskustva na osnovu našeg saznanja a priori, ali saznanja koje je moguće samo u praktičnom smislu. I pri jednom takvom postupanju spekulativni um nam je za takvo proširivanje saznanja ipak bar pribavio mjesta, premda ga je morao ostaviti praznim, te nam, dakle, ostaje slobodno, štaviše um nas poziva da to mjesto, ako možemo, ispunimo njegovim praktičnim činjenicama*

****Tako su centralni zakoni kretanja nebeskih tijela učinili potpuno izvjesnim ono što je Kopernik u početku usvojio samo kao hipotezu, i u isto vrijeme dokazali su nevidljivu silu (Njutnove privlačnosti) a koja bi zauvijek ostala nepronađena da se Kopernik nije usudio da na jedan način koji protivrječi čulima, potraži posmatrana kretanja ne u predmetima neba, već u njihovom posmatraču. Da bih samo ukazao na prve***

pokušaje jedne takve promjene koji su uvijek hipotetični, ja u ovome predgovoru postavljam teoriju o promjeni u načinu mišljenja koja se izlaže u Kritici i koja je analogna (slična) Kopernikovoj hipotezi takođe samo kao hipotezu, premda se ona u samoj raspravi dokazuje na osnovu osobine naših predstava o prostoru i vremenu i o elementarnim pojmovima razuma ne hipotetički već apodiktički. (»apodiktika = nauka o dokazu ili znanost koja se služi dokazima kao posljednjim razlozima svega znanja«)

Zadatak ove Kritike čistog spekulativnoga uma sastoji se u pokušaju da se dosadašnje postupanje metafizike izmjeni i da se njoj na taj način (»da siguran put jedne nauke«) ***i to time što ćemo po ugledu na geometre i prirodnjake sa njom preduzeti jednu potpunu revoluciju. Ona je jedan traktat metode, a ne sistem same nauke; ali ipak ona ocrtava, kako njen cio plan u pogledu njenih granica tako i njen cijeli unutrašnji skelet.*** (»Ona kritika je...; a ipak ona ocrtava cio njen plan, kako u pogledu njenih granica, tako i cijelog njenog unutrašnjeg skeleta«) ***Jer čisti spekulativni um odlikuje se time što može i treba svoju sopstvenu moć da ocijeni prema razlici načina na koji bira objekte za svoje mišljenje, da tako isto potpuno nabroji neke načine postavljanja svojih problema, i da tako izradi cijelu skicu za jedan sistem metafizike; jer što se prvoga tiče, u saznanju a priori ne može se objektima pripisati ništa do ono što misleni subjekat uzima iz samog sebe, i, što se tiče onog drugoga, um predstavlja u pogledu principa saznanja jedno sasvim naročito jedinstvo, koje postoji samo za sebe i u kome svaki član, kao u jednome organizovanome tijelu, postoji radi***

svih ostalih i svi radi jednog, te se nijedan princip ne može sa sigurnošću uzeti u obzir sa jedne tačke gledišta, a da se u isto vrijeme nije ispitao sa gledišta cijele čiste upotrebe uma. Ali zbog toga metafizika ima tu rijetku sreću, u kojoj ne može učestvovati nijedna druga racionalna nauka koja se bavi objektima (jer logika se bavi formom mišljenja uopšte), što može, kad je ova kritika bude izvela na siguran put jedne nauke, potpuno da obuhvati cijelo polje svojih saznanja, te, dakle, da svoje djelo završi i da ga sačuva za potomstvo kao jedan kapital koji se može upotrebljavati, ali se nikako ne može povećati, jer se ona bavi samo principima i granicama njihove upotrebe koje određuje sama onâ, kritika. Otuda je ona kao glavna nauka i obavezna da bude u ovome smislu potpuna, te se o njoj mora moći da kaže: **(»**Dokle god preostaje nešto da se uradi, ona smatra da još ništa nije urađeno.**«)**

Ali, pitaće se, kakvo je to blago koje mislimo ostaviti potomstvu sa jednom takvom metafizikom koju je kritika prosvetila, ali je time ipak prenijela u jedno stanje stagnacije? Pri površnom pregledu ovoga djelâ pomislit će se da je korist od nje ipak samo negativna, da se, u stvari, sa spekulativnim umom nikada ne smijemo usuditi izvan granica iskustva, a to, u stvari, i jeste njena prva korist. Ali ova korist postaje uskoro pozitivna***, kad se, kao, uvidi da oni osnovni stavovi sa kojima se spekulativni um usuđuje izvan svojih granica imaju, u stvari, za neizbježnu posljedicu ne proširenje, već, kad se bliže posmatraju, sužavanje upotrebe našega uma, pošto oni zaista prijete da granice čulnosti*** **(»**čulnost = zajednički naziv za sve osjetilne (čulima posredovane) doživljaje; 2. prevladavanje osjetnih motiva nad racionalnim u duševnom životu**«)** ***kojoj upravo pripadaju proširе iznad svega, te da tako, štaviše, potisnu čistu***

(praktičnu) upotrebu uma. Otuda je kritika koja ograničava spekulativni um utoliko zaista negativna, ali pošto ona time u isto vrijeme uništava jednu prepreku koja ograničava čistu upotrebu praktičnoga uma ili čak prijeti da je uništiti, to je ona u stvari od pozitivne ***i vrlo važne koristi, čim se uvjerimo da postoji jedna posve nužna praktična upotreba čistoga uma (moralna),*** **(»**moral, sadrži u sebi određene propise, pravila, smjernice, norme, kategorije, ideale itd.; nenapisano pravilo s obavezom na djelovanje, odnošenje, postupanje i prosuđivanje, u životu u nekoj zajednici. Po svojoj biti moral označava određeno ljudsko ili društveno opredjeljenje u odnosu na drugog čovjeka, na zajednički život pojedinaca ili grupa i na sebe samog, što rezultira specifičnim svjesnim htijenjem, djelovanjem, postupcima, stavovima, vrednovanjem i prosuđivanjem**«)** ***u kojoj se um neizbježno proširuje izvan granica čulnosti, za šta mu, doduše, nije potrebna nikakva pomoć spekulativnoga uma, ali od čijeg se protivdejstva ipak mora osigurati, kako ne bi zapao u protivrječnost sa samim sobom. Odricati ovoj usluzi kritike*** pozitivnu ***vrijednost bilo bi isto što i reći da policija ne čini nikakvu pozitivnu korist, pošto je njen glavni posao da spriječava nasilje građana jednih prema drugima, kako bi svaki mogao vršiti mirno i sigurno svoj posao. Da su prostor i vrijeme samo forme čulnog opažanja, dakle samo uslovi egzistencije stvari kao pojava, da mi, osim toga, nemamo nikakvih pojmova razuma, pa, dakle, nikakvih elemenata za saznanje stvari, osim ukoliko ovim pojmovima može biti dat odgovarajući opažaj, i da mi, dakle, ne možemo imati saznanje ni o kakvom predmetu kao stvari po sebi, već samo ukoliko je on objekat čulnoga opažanja, tj. kao o pojavi, to se dokazuje u analitičkom djelu*** Kritike***; a iz toga slijedi zaista ograničenje***

svega mogućega spekulativnoga saznanja uma na samê predmete iskustva***. Ipak se, to moramo primjetiti, stalno tvrdi da mi iste predmete takođe kao stvari po sebi moramo moći, ako ne*** saznati***, ipak bar*** zamisliti***.****

***** Saznati jedan predmet, za to je potrebno da ja mogu dokazati njegovu mogućnost (bilo prema svjedodžbi iskustva na osnovu njegove stvarnosti ili a priori pomoću uma). A zamisliti, ja mogu što god hoću, ako samo ne protivrječim samome sebi, tj. ako je moj pojam samo jedna moguća misao, premda ne mogu jamčiti da li u spoju svih mogućnosti njemu takođe odgovara neki objekat ili ne. A, da se jednome takvome pojmu pripiše objektivno važenje (realna mogućnost, jer ona prva bila je prosto logička), za to je potrebno još nešto više. Ali to više ne mora se tražiti u izvorima teorijskog saznanja, ono može ležati u izvorima praktičnoga saznanja.***

Jer inače bi otuda izašao besmisleni stav po kome bi postojala pojava bez nečega što se u njoj pojavljuje. Ako sad pretpostavimo da nije učinjena ona razlika koju je naša Kritika ***nužno postavila između stvari kao predmeta iskustva i njih istih kao stvari po sebi, onda bi princip kauzaliteta,*** **(**»kauzalnost =, uzročna veza, odnos uzroka i učinka (posljedice), uzročno-posljedična nužda**«)** ***pa dakle i prirodni mehanizam u njegovoj determinaciji*** **(**»determinacija = određivanje). Uopšteno: omeđivanje, ograničavanje, određivanje sadržaja i uvjeta, označavanje. Determinisati

znači pobliže odrediti neki pojam dodavanjem nove oznake (promijeniti termin); Ili: odrediti neko događanje novim načinom ili redom**«)** ***morao važiti apsolutno o svima stvarima uopšte kao uzrocima koji dejstvuju. Prema tome, ja o jednom i istom biću, na primjer o ljudskoj duši, ne bih mogao reći da je njena volja slobodna i da je ipak u isto doba podvrgnuta prirodnoj nužnosti, tj. da nije slobodna, a da ne zapadnem u očevidnu protivrječnost; jer u oba stava ja sam dušu uzeo u*** jednom i istom značenju***, kao stvar uopšte (kao stvar po sebi), a bez prethodne kritike nisam je ni mogao uzeti drukčije. Međutim, ako se*** Kritika ***nije prevarila u svome učenju da se objekat mora uzeti u*** dvojakom ***značenju, i kao pojava ili kao stvar po sebi; ako je tačna njena dedukcija pojmova razuma, pa se, prema tome, princip kauzaliteta odnosi samo na stvari uzete u prvome značenju, i ukoliko su one predmeti iskustva, a, međutim, te iste stvari, uzete u onom drugom značenju, nisu mu podvrgnute: onda se jedna ista volja u pojavi (u vidljivim radnjama) zamišlja kao nužno slična prirodnom zakonu, te utoliko nije slobodna, a ipak, s druge strane, ukoliko pripada jednoj stvari po sebi, zamišlja se da ne podliježe onome zakonu, te, dakle, kao slobodna, a da se pri tom ne javlja protivrječnost. Iako zbog toga ja svoju dušu ne mogu da saznam nikakvim spekulativnim umom (još manje pomoću empiričkoga posmatranja) kao stvar po sebi, pa, dakle, ni slobodu*** **(»**sloboda je složen fenomen i pokazuje razne aspekte. U glavnom smislu sloboda čini **bit** čovjeka. **[»***bit = esencija ili* ***suština****; ono što pravi postojanu prirodu neke stvari, temelj njezine određenosti, posebnosti nečega i stalni izvor njegovih bitnih svojstava. U odnosu na promjenljiva stanja neke stvari, bit je ono istinsko i stvarno što se ne mijenja i ostaje nepromjenljivo***«]** Kao biće čovjek je određen njenom nužnošću. Time je ujedno stavljen pred

neminovan zadatak da sam oblikuje svoj opstanak i brine za njega, i da mu da smisao i tako ostvaruje svoje različite mogućnosti. Sloboda je toliko važna da bi odricanje od nje značilo gubitak bitka čovjeka, njegove iskonske čovječnosti. Čovjek odlučuje o svojoj vlastitoj biti i preuzima odgovornost za sebe, a važnost slobode ne može se prečuti i zove se savjest. Ona se uspostavlja načinom bitka čovjeka i čini njegovu bit kao osobe, (osobna sloboda). Sloboda kao odlučnost se ravna samo prema vlastitoj savjesti, a može se razumjeti i kao samoodređenje, ukoliko se svaki čin odvija ne samo od sebe nego i naspram sama sebe. Čovjek se ne može odreći ove temeljne slobode. Sloboda volje ili sloboda za, protiv ili da to propusti, ogleda se kao njegova sloboda izbora. Najzad, sloboda prema svakoj stvari i prisili. Kao što je čovjek u određenom smislu samostalan prema prirodnim stvarima i nuždi, tako su i prirodne stvari samostalne u odnosu na njegovu namjeru.**«) *kao osobinu jednoga bića kome pripisujem dejstva u čulnome svijetu, jer bih jedno takvo biće morao da saznam kao određeno u njegovoj egzistenciji, a ipak ne u vremenu (što je nemoguće, pošto nikakav opažaj ne mogu da stavim pod svoj pojam), to ipak mogu da zamislim slobodu, tj. njena predstava bar ne sadrži nikakvu protivrječnost u sebi ako postoji naša kritička razlika obadvoje (čulnog i intelektualnog)* (**»intelekt = primjerenost razumu; intelektualitet kao »napor određen razumom u njegovoj biti; Intelektualizam - smjer koji preferira misaone, teoretske, aktivnosti; on je pravac koji faktoru razuma daje temeljno značenje, negirajući vrijednost osjetima; koji smatra da sve moralne vrijednosti određuje razum, da razum isključivo upravlja svim moralnim djelima pa je tako čistoća stvar znanja. Intelektualno zrenje, kao neke

sposobnosti boljeg sagledavanja bitka«) ***načina predstavljanja, a isto tako i ograničenje čistih pojmova razuma koje iz nje proizlazi, te, dakle, i ograničenje osnovnih stavova koji izlaze iz njih. Uzmimo sad da moral nužnim načinom pretpostavlja slobodu (u najstrožem smislu) kao osobinu naše volje, navodeći a priori praktične prvobitne osnovne stavove koji leže u umu kao njegove*** činjenice ***i koji bi bez pretpostavke slobode bili apsolutno nemogući, međutim, da je spekulativni um dokazao da se sloboda nikako ne može zamisliti, onda ona pretpostavka, u stvari moralna, mora nužnim načinom da ustukne pred onom pretpostavkom čija suprotnost sadrži jednu očiglednu protivrječnost, te, dakle,*** sloboda, ***a sa njom i moralnost (jer njihova suprotnost ne sadrži nikakvu protivrječnost ako se sloboda već ne pretpostavi) moraju ustupiti mjesto*** mehanizmu prirode***. Ovako, pošto meni za moral nije potrebno ništa drugo nego to da sloboda ne protivrječi samoj sebi, i, dakle, da se ipak bar može zamisliti, nemajući potrebe za njenim daljim saznanjem, da ona, dakle, ne pravi nikakve smetnje mehanizmu prirode u pogledu jedne iste radnje (posmatrane s druge tačke gledišta), to se održava i na nauku o moralu, a isto tako i na prirodne nauke, što ne bi bilo moguće da nas*** Kritika ***nije prethodno uvjerila u neizbežnu nemogućnost našega saznanja stvari po sebi, i da nije***

ograničila cjelokupno naše teorijsko saznanje ***na same pojave. Upravo se isto tako može proučiti pozitivna korist kritičkih osnovnih stavova čistoga uma u pogledu pojma o*** Bogu ***i prostoj prirodi naše*** duše***, ali ja ću kratkoće radi preći preko toga. Ja, dakle,*** Boga, slobodu i besmrtnost ***ne mogu radi nužne praktične upotrebe svoga uma čak ni pretpostaviti ako u isto doba ne lišim spekulativni um njegovog neosnovanog polaganja***

prava na natčulna saznanja, jer spekulativni um, da bi dospio do tih saznanja stvari po sebi, mora se služiti takvim osnovnim stavovima, koji, pošto u stvari važe samo za predmete mogućega iskustva, ako se ipak primjene na nešto što ne može biti predmet iskustva, preobražavaju ga stvarno u pojavu, i tako proglašavaju za nemoguće svako praktično proširivanje ***čistoga uma. Ja sam, prema tome, morao da uništim*** znanje***, da bih dobio mjesta za vjeru, jer*** (»i«) ***dogmatizam metafizike, tj. predrasuda da se u njoj može imati uspjeha, bez*** Kritike ***čistoga uma jeste pravi izvor svega nevjerovanja, koje se protivi moralitetu i koje je uvijek vrlo dogmatično.***
— Ako, dakle, ne može biti teško da se potomstvu ostavi kao zavještanje jedna sistematska metafizika izrađena po planu Kritike čistoga uma***, onda je to jedan poklon koji se ne smije potcjenjivati; neka se samo uporedi kultura uma do koje se došlo na sigurnom putu jedne nauke uopšte sa neosnovanim natucanjem i lakomislenim lutanjem uma bez*** Kritike ***, ili neka se pogleda na bolje iskorištavanje vremena od strane omladine koja čezne za saznanjem, a koja se kod običnog dogmatizma tako rano i tako mnogo osmjeli da se upušta u prijatna zanovijetanja o stvarima o kojima ništa ne razumije i o kojima ona, kao i niko drugi na svijetu, neće nikad ništa saznati, ili čak da smjera pronalaženje novih misli i mnjenja, te tako zanemaruje učenje temeljnih nauka; a čak najviše, ako se uzme u obzir ogromna korist od toga što se tako na*** sokratovski ***način svim dokazima protiv morala i religije čini kraj za sva buduća vremena, u stvari dokazavši na najjasniji način protivniku njegovo neznanje. Jer u svijetu je uvijek postojala neka metafizika, pa će i ubuduće postojati, ali će se u njoj uvijek nalaziti neka dijalektika čistog uma, pošto je ona za nju nešto prirodno. Prema tome, prva i najvažnija stvar filozofije jeste u***

tome da jednom zauvijek onemogući metafizici svaki štetan uticaj na taj način što će začepiti izvor njenih zabluda.

Pored ove važne promjene u oblasti nauka i pored gubitka koji spekulativni um mora da pretrpi u svome dosadašnjem uobraženom posjedu, ipak, što se tiče opštih prilika čovječanstva i one koristi koju je sve dosada izvlačio iz učenja čistoga uma, sve ostaje u istom povoljnom stanju kao i ranije, te gubitak pogađa samo monopol škola***, a nikako*** interes ljudi***. Ja pitam najokorjelijeg dogmatičara da li su ikad mogli, proizašavši iz škola, dospjeti do publike i imati ma i najmanji uticaj na njeno uvjerenje ovi dokazi: dokaz o trajanju naše duše poslije smrti, izveden iz prostote supstancije,*** **(»**supstanca = bivstvo, prisutnost ili sopstvo, gotovo podudarno s pojmom supstrata i subjekta, biće samostalno kao nositelj svojstava, što stoji po sebi i za sebe**«)** ***pa dokaz o slobodi volje nasuprot opštem mehanizmu, izveden na osnovu suptilnih, iako nemoćnih razlikovanja subjektivne i objektivne praktične nužnosti, ili dokaz o egzistenciji Boga, izveden iz pojma jednog najrealnijeg bića (iz pojma slučajnosti onoga što je promjenljivo; i nužnosti nekog prvog pokretača)? Ako se to nije desilo, i ako se to, zbog nesposobnosti običnog ljudskog razuma za tako suptilnu spekulaciju ne može nikada očekivati; ako je, naprotiv, što se tiče one prve stvari, nadu u budući*** život ***morala proizvesti samo i jedino ona sklonost ljudske prirode koja se može primjetiti kod svakog čovjeka, kao, da se on ne može nikada zadovoljiti onim što je u vremenu (kao nečim što nije dovoljno za njegovo cjelokupno opredjeljenje); i ako je, što se tiče one druge stvari, svijest*** **(»**svijest = stanje budnosti, prisebnosti, punog raspolaganja duševnim moćima; posebna doživljajna, udešenost prema toku vlastitog

doživljavanja, koja taj tok prati kao znanje o njemu, kao njegova registracija, pažnja i nadzor nad njim . Svijest u tom značenju, kao superponirani doživljaj **[»***superponirati = metnuti, umetnuti, staviti, preklapati***«]** (»akt nad aktom«), nije uvijek jednako prisutna u našem psihičkom životu; mnogi se doživljaji odvijaju u jednoj jedinoj razini, a za neke se tek naknadno, retrospektivno, u »pamćenju« otkriva da su bili sviješću registrirani**«)** ***o slobodi morala proizvesti samo jasno isticanje dužnosti nasuprot svim pretenzijama nagona, i, naposljetku, što se tiče one treće stvari, ako su divni red, ljepota i smišljenost koji zrače iz svega u prirodi morali da se proizvedu sasvim sami vjerovanje u jednog sveznajućeg i velikog*** Tvorca svijeta***, pa je sve to, ukoliko počiva na razlozima uma, zadobilo kod publike uvjerenje — onda taj posjed ne samo što ostaje nepovrijeđen, već, naprotiv, dobija u ugledu time što su sada škole naučile da u jednoj tački koja se tiče čovječanstva uopšte ne treba da pretenduju ni na kakvo veće i obimnije saznanje od onoga saznanja do koga velika masa (za nas najdostojnija poštovanja) isto tako može dospjeti, pa, dakle, da se ograniče jedino na kulturu ovih opšte shvatljivih i za*** moralni ***cilj dovoljnih dokaza. Prema tome, promjena pogađa samo nadmene uobraženosti škole koje bi rado htjele da se u tome smatraju (kao inače u mnogim drugim stvarima s pravom) za jedine poznavaoce i čuvare takvih istina od kojih one saopštavaju publici samo primjenu, ali ključ njihovog objašnjenja zadržavaju za sebe. Ali pri svemu tome ja sam se pobrinuo i za jednu opravdaniju želju*** *spekulativnoga* ***filozofa. On će, u stvari, ostati zauvijek isključivi čuvar jedne nauke koja je publici, iako ona to ne zna, vrlo korisna, a to je*** kritike uma***; jer ona nikada ne može da postane popularna, a nema ni potrebe da to bude; jer kakogod što, fino ispredeni argumenti***

korisnih istina ne idu u glavu široke mase naroda, isto tako njoj ne padaju na pamet ni dokazi protiv njih; naprotiv, pošto škola kao i svaki pojedinac koji se oda spekulaciji neizbežno zapada u obje vrste dokaza, to je kritika uma obavezna da jednom temeljno prouči prava spekulativnoga uma, pa da jednom zauvijek preduprijedi onaj skandal koji čak i kod mase naroda moraju kad-tad da izazovu one prepirke u koje se bez kritike neizbježno zapliću metafizičari (a, najzad, i sami teolozi metafizičari), pa poslije toga sami izopačavaju svoja učenja. Jedino se pomoću ove kritike mogu u samom korijenu presjeći materijalizam, fatalizam, ateizam***, slobodoumnjačko*** nevjerovanje, zanesenjaštvo ***i*** praznovjerice***, koji mogu postati štetni za sve, a, najzad, i*** idealizam ***i*** skepticizam ***koji su opasniji za škole, a koji u publiku teško mogu preći. Ako vlade nalaze za umjesno da se pozabave i stvarima onih koji uče, onda bi mnogo više odgovaralo njihovome mudrom staranju kako za nauke tako i za pojedince da potpomognu slobodu jedne takve kritike, pomoću koje se jedino*** intelektualni ***rad može postaviti na čvrstu podlogu, nego da pomažu smiješni despotizam škola koje podižu silnu dreku zbog opšte opasnosti, čim neko razdere njihova paučinasta tkanja na koja se publika nikada nije osvrtala i čiji gubitak, prema tome, nju nikada ne može da gane.***

Kritika se ne protivi dogmatičkom postupanju ***uma u njegovome čistome saznanju u nauci (jer nauka uvijek mora biti*** dogmatička***, tj. mora u svome strogom dokazivanju da polazi od sigurnih principa*** a priori***), već dogmatizmu, tj. neopravdanoj želji da se naprijed može ići jedino putem čistog saznanja, izvedenog iz (filozofskih) pojmova u skladu s onim principima kojih se um odavno pridržava, ne pitajući se o pravu i načinu kako je do njih došao. Dogmatizam je, dakle, dogmatičko***

postupanje čistoga uma bez prethodne kritike svoje sopstvene moći***. Otuda ovo protiv-stavljanje kritike dogmatizmu ne treba da znači odbranu one brbljive površnosti koja se skriva pod lažnim imenom popularnosti, ili čak skepticizma koji cijeloj metafizici presuđuje po kratkom postupku; naprotiv, kritika je nužna prethodna priprema za unapređenje jedne valjane metafizike kao nauke koja se mora nužnim načinom izvesti dogmatički i u najstrožem smislu sistematski, te, dakle, metodski*** (»metoda = način, put, postupak koji upotrebljavamo da bismo postigli neki cilj. Ili način, put, postupak koji upotrebljavamo da bismo došli do spoznaje«) ***(nepopularno); jer u ovome zahtjevu*** *metafizici* ***se ne može popuštati, pošto se ona obavezuje da svoj posao izvrši sasvim a priori, te, dakle, na potpuno zadovoljstvo*** *spekulativnoga* ***uma. Prema tome, mi ćemo u izvođenju onoga plana koji propisuje*** Kritika***, tj. u budućem sistemu metafizike morati jednom da postupimo po strogoj metodi slavnoga*** Volfa***, najvećega od svih dogmatičkih filozofa, koji je prvi dao primjer (i tim je primjerom postao otac onog duha valjanosti koji se u Njemačkoj dosad još nije ugasio) kako se može poći sigurnim putem jedne nauke na osnovu pravilnog utvrđivanja*** *principa*, ***jasnog određivanja*** *pojmova*, ***oprobane strogosti dokaza, izbjegavanja smjelih skokova u zaključcima, i koji je baš zbog toga bio vrlo sposoban da prenese u ovo stanje jednu takvu nauku kao što je metafizika, samo da mu je bilo, palo na pamet da unaprijed pripremi sebi zemljište na osnovu kritike organa,*** (uma) ***to jeste, samoga čistoga uma: jedan nedostatak koji se ne može toliko pripisati njemu, već, naprotiv, dogmatičkom načinu mišljenja njegovog doba, te u tome pogledu ne mogu činiti jedan drugome nikakve prijekore ni filozofi njegova vremena ni filozofi svih ranijih vremena. Oni koji odbacuju njegovu***

metodu, a u isti mah i metodu Kritike čistoga uma***, ne mogu imati nikakvog drugog cilja do da sasvim zbace okove nauke, da pretvore rad u igru, izvjesnost u subjektivno mnjenje i filozofiju u filodoksiju.*** (»filodoksi = prijatelji mnjenja«)

Što se tiče ovoga drugog izdanja***, ja nisam htio da propustim, a da, kao što je u redu, ne odstranim, koliko je to moguće, izvjesne teškoće i ne jasnosti, iz kojih su možda proizašla neka pogrešna shvatanja, u koja su zapali, možda ne bez moje krivice, oštroumni ljudi pri ocjeni ove moje knjige. U samim stavovima i njihovim dokazima, kako god ni u formi i potpunosti plana ja nisam našao ništa što treba izmijeniti; to se mora pripisati djelimično dugom ispitivanju kome sam ih podvrgao prije nego što sam ovu knjigu predao javnosti, a i osobini same stvari, kao priroda-e čistog spekulativnog uma koji sadrži jedan pravi organski*** (» = što pripada bilo kojoj organizovanoj strukturi ili je karakteriše«) ***sklop u sebi u kome je sve organ, u stvari svi su udovi radi svakog pojedinog i svaki pojedini ud je radi svih ostalih, te se, prema tome, svaka, ma kako mala slabost, bilo to neka greška (zabluda) ili neki nedostatak, mora neizostavno pokazati u primjeni. Ovaj sistem održaće se, kako se nadam, i dalje u ovoj nepromjenljivosti. Ovo moje pouzdanje ne opravdava neka lična sujeta, već samo ona evidencija koju izaziva eksperiment koji pokazuje da se dolazi do istog rezultata bilo da se pođe od najmanjih elemenata ka cjelini čistoga uma bilo da se, polazeći od cjeline (jer je i cjelina data za sebe na osnovu krajnjeg cilja čistoga uma u praksi), ide natrag ka svakome dijelu, pošto svaki pokušaj da se izmjeni i najmanji dio izaziva odmah protivrječnosti ne samo sistema, već opštega ljudskoga uma. Ali u izlaganju ima se još mnogo učiniti, i ja sam u tome pogledu u ovome izdanju*** pokušao ***neke***

ispravke kojima treba da olakšam djelimično razumijevanje estetike, **(»**estetika (grč. = osjetni, opažajni). ona ispituje lijepo, lijepo u prirodi, istražuje glavne preduvjete i kriterije umjetničkog doživljavanja i prosuđivanja, transcendentalna estetika je znanost o svim apriornim principima osjetilâ**«)** ***naročito razumijevanje pojma vremena, da bi odstranio nejasnost u dedukciji pojmova razuma, a i da upotpunim neki nedostatak u dovoljnoj evidenciji u dokazima osnovnih stavova čistoga uma, i najzad da olakšam shvatanje onih paralogizama*** **(»**paralogizam = »Paralogizmi čistoga uma« kao transcendentalno logički stavovi, o ljudskoj prirodi, koja je sklona da zbog postojanosti samosvijesti zaključuje o besmrtnosti duše**«)** ***koji se čine protiv racionalne psihologije. Dotle (ali samo do kraja prvoga glavnoga dijelâ transcendentalne dijalektike), dalje ne, prostiru se moje izmjene u načinu izlaganja**** *

---

* ***Kao povećanje u pravom smislu, ali koje se ipak tiče samo načina dokazivanja, mogao bih označiti samo ono povećanje koje sam učinio uslijed novog pobijanja psihološkog idealizma*** **(»**idealizam = pogled prema kojem je cjelokupna stvarnost samo izraz ideje kao jedinoga pravog bitka. **[»***bitak = središnji pojam filozofije. Za razliku od bića, bitak objektivno ne označava više nikakvo biće ili određeno nešto, a još manje bit nečega, nego naprosto prisustvo bića u cjelini, ništa drugo nego da biće uopšte »jest, a ne da nije«* **«]** Taj izraz ideje omogućava opstanak svijeta bića i njegova saznanja - Izraz idealizam dolazi od pojma »ideje«, koji je postao bina za naučna mišljenja, i u njegovom se razumijevanju uvijek ogleda bit i domet takve

pozicije«) ***i jednog strogog dokaza (kako mi se čini i jedino mogućeg) za objektivni realitet spoljašnjeg opažanja na str. 269. Ma kako se idealizam smatrao bezopasnim za bitne ciljeve metafizike (što on, u stvari, nije), ipak će zauvijek ostati jedan skandal za filozofiju i za ljudski um uopšte to što se postojanje stvari izvan nas (od kojih mi dobijamo cio materijal za saznanja, čak i za naše unutrašnje čulo) mora zasnivati samo na vjerovanju, te ako nekome padne na pamet da u njega posumnja, da se protiv toga ne može istaći nikakav dokaz koji zadovoljava. Pošto se u izrazima dokaza od trećega do šestoga reda nalazi izvjesna nejasnost, to molim da se taj dio izmjeni ovako*** „Ali ovo postojano ne može biti neki opažaj u meni. Jer sve odredbe moga postojanja koje se mogu naći u meni jesu predstave i njima kao takvima potrebno je nešto postojano, različito od njih samih, u odnosu prema čemu se može odrediti njihov tok, te, dakle, i moje postojanje u vremenu u kome one teku." ***Protiv ovoga dokaza vjerovatno će se reći: ipak sam ja neposredno svjestan samo onoga što je u meni, tj. moje predstave o spoljašnjim stvarima; prema tome, ostaće zauvijek neriješeno da li izvan mene postoji nešto što njoj (tj. predstavi) odgovara ili ne. Međutim, ja sam svjestan svoga postojanja u vremenu (pa, dakle, i njegove odredljivosti u njemu) na osnovu unutrašnjeg iskustva, a to znači nešto više a ne samo da sam svjestan svoje predstave, pa ipak pada ujedno sa*** empiričkom sviješću o mome postojanju ***koja se može odrediti samo na osnovu odnosa prema nečemu što je izvan mene, a što je spojeno sa mojom egzistencijom. Prema tome, ova svijest o mome postojanju u vremenu jeste identično spojena sa sviješću o odnosu prema nečemu izvan mene, te, dakle, ono što nerazdvojno spaja ono što je spoljašnje sa mojim unutrašnjim čulom jeste iskustvo a ne fikcija,*** (» = izmišljotina, svjesno

zamišljanje neke situacije uz pretpostavku da zaista postoji, iako je očita njena nestvarnost«) ***čulo a ne fantazija;*** **(»**fantazija = mašta, sposobnost predstavljanja, reprodukcije upamćenih - naročito osjetnih - sadržaja. U užem smislu: misaona kombinatorika, sposobnost stvaranja novih cjelina (sinteza) od različitih elemenata reproduktivne i apstrahovane svijesti. S obzirom na udio koji u novostvorenim cjelinama imaju određene vrste predstava, i na šeme po kojima se one ujedinjuju, u fantaziranju pojedinaca postoje znatne tipske razlike; one su značajne ne samo za opšti psihički profil ličnosti nego i za razvitak specifičnog stvaralačkog interesa (tehničkog, muzičkog, pjesničkog, likovnog). U psihičkom životu čovjeka fantazija ima veliku i mnogostranu ulogu. U spontanom maštanju »iživljavaju« se i rješavaju različita stanja emocionalne napetosti, »ispunjenje želja«, »katarza« eidetizacijom **[»**eidologija = nauka o pojavama (slikama) u svijesti; eidetika je nauka koja se odnosi na oblike zrenja, znanost čistih formi, bitnosti, ideja**«]** emocijâ i raspoloženja, što se redovno odigrava u svijetu sna, ali i u budnom »sanjarenju« i u procesu umjetničkog stvaranja**«)** ***jer spoljašnje čulo jeste već po sebi odnos opažanja prema nečemu stvarnome izvan mene, i njegov realitet za razliku od uobraženja leži samo u tome što se ono dovodi u nerazdvojnu vezu sa samim unutrašnjim iskustvom kao uslovom njegove mogućnosti, a to je ovdje slučaj. Kad bih sa*** intelektualnom sviješću ***o mome postojanju, koja se sastoji u predstavi*** ja jesam ***koja prati sve moje sudove i radnje razuma, mogao da spojim u isto vrijeme i neku odredbu moga postojanja pomoću*** intelektualnog opažanja***, onda za ovu odredbu ne bi bila nužno potrebna svijest o odnosu prema nečemu izvan mene. Međutim, istina je***

da ona intelektualna svijest prethodi, ali pošto je unutrašnje opažanje u kome jedino moja egzistencija može biti određena čulno i vezano za vrijeme kao za svoj uslov, ova odredba, pa, dakle, i samo unutrašnje iskustvo, zavisi od nečega postojanoga što nije u meni, već samo u nečemu izvan mene, prema čemu u odnosu ***ja moram sebe posmatrati: to je onda radi mogućnosti jednoga iskustva uopšte realitet*** **(**»realnost = stvaran, koji objektivno postoji; označava postojeće u stvarima i neovisno od svijesti**«)** ***spoljašnjega čula nužno spojen sa realitetom unutrašnjeg čula: tj. ja isto tako sigurno znam da ima stvari izvan mene koje se odnose na moje čulo, kao što znam da ja sam sigurno postojim u vremenu. A što se tiče pitanja: kojim datim opažanjima zaista odgovaraju objekti izvan mene i koji prema tome pripadaju spoljašnjem čulu, kome se oni moraju pripisati, a ne*** *fantaziji*, ***to se mora odlučiti u svakome posebnome slučaju na osnovu onih pravila po kojima se iskustvo uopšte (čak i unutrašnje) razlikuje od uobraženja, pri čemu se uvijek mora polaziti od stava: da spoljašnje iskustvo zaista postoji. Ovome se može dodati još sljedeća primjedba: predstava o nečemu*** postojanome ***u egzistenciji nije jedno isto sa*** postojanom predstavom***; jer ova predstava može biti vrlo nestalna i promjenljiva, kao sve naše predstave, čak i predstave o materiji, pa da se ipak odnosi na nešto postojano, što, dakle, mora biti jedna spoljašnja stvar koja se razlikuje od svih mojih predstava, čija se egzistencija nužno obuhvata u*** determinaciji ***moje lične egzistencije i sa kojom ona sačinjava jedno jedino iskustvo, koje ni kao unutrašnje ne bi bilo moguće da nije (bar djelimično) u isto vrijeme spoljašnje. Kako? To se ovdje isto tako ne može objasniti bliže, kao što se ne može zamisliti ono što u vremenu stoji i čija koegzistencija*** **(»** = istovremeno postojanje,

postojanje više stvari u isto vrijeme«) ***sa onim što se mijenja proizvodi pojam promjene.***

---

jer vrijeme je suviše kratko i meni u pogledu svega ostaloga nije palo u oči nikakvo nerazumijevanje nepristrasnih ispitivača koji stvar razumiju i koji će na dotičnim mjestima i sami primijetiti ukoliko sam se obazirao na njihove primjedbe, a da ih ne moram imenovati sa onom pohvalom koju zaslužuju. Ali sa ovom ispravkom skopčan je jedan za čitaoca mali gubitak koji se nije mogao izbjeći, a da se knjiga isuviše n poveća; što se, u stvari, moralo i mnogo štošta, što, doduše, nije od bitnog značaja za potpunost cjeline, ali čega se ipak poneki čitalac ne bi rado lišio pošto se ono inače može upotrijebiti u nekom drugom cilju, odbaciti ili skraćeno izložiti da bi napravilo mjesta mome, kako se nadam, sada shvatljivijem izlaganju u kome uglavnom nisu izmijenjeni stavovi, pa čak ni njihovi dokazi, ali koje ipak ovdje-onde u metodu predstavljanja stvari tako odstupa od ranijeg metoda da se on umetanjima nije mogao privesti u djelo. Ja sam u različnim javnim spisima (pomalo, prilikom recenzije nekih knjiga a i djelimično u naročitim raspravama) sa zahvalnim zadovoljstvom primijetio da se u Njemačkoj nije ugasio duh temeljitosti, već da je samo privremeno utonuo u dreku takozvanih genija slobodnog mišljenja, i do trnovite staze kritike, koje vode jednoj metodičkoj nauci čistoga uma koja je jedino kao takva trajna i nužna, nisu spriječile trezvene i smjele mislioce da njome ovladaju. Tim zaslužnim ljudima u kojima su tako sretno udruženi trezvenost mišljenja i talent za jasno izražavanje (kojim se ja lično ne mogu pohvaliti) ja prepuštam da upotpune moje djelo u pogledu jasnosti u kojoj je ono još ovdje-onde oskudno; jer u ovome slučaju ne postoji opasnost da

budem opovrgnut, ali postoji opasnost da ne budem shvaćen kako treba. Što se mene tiče, ja se odsada ne mogu upuštati u prepirke, premda ću brižljivo paziti na sve primjedbe bilo prijatelja bilo protivnika, da bih ih iskoristio u budućem sistemu koji ću izvesti prema ovoj propedeuetici. Pošto sam u toku ovih radova zašao već prilično u starost (u ovome mjesecu uzimam šezdeset četvrtu), to moram biti štedljiv sa vremenom ako hoću da izvedem svoj plan, a to je da objavim kako Metafiziku prirode ***tako i*** Metafiziku običaja ***kao potvrdu tačnosti*** Kritike ***i spekulativnoga i praktičnoga uma, pa da od zaslužnih ljudi koji su ovo djelo uglavnom usvojili očekujem kako rasvjetljavanje onih nejasnosti koje su bile u početku neizbježne u njemu tako i odbranu cjeline. Svako filozofsko djelo može se na pojedinim mjestima napadati (jer ono ne može nikada istupiti u takvom oklopu kao matematičko djelo), međutim, time se ipak organski sklop sistema, posmatran kao cjelina, ne izlaže nikakvoj opasnosti. Jer zaista malo je njih koji imaju dovoljno okretnosti duha da izvrše opšti pregled cjeline, a još manje je onih koji za to imaju volje, jer su im sva novo učenja neprijatna. Isto tako mogu se u svakome spisu, naročito u spisu u kome izlaganje teče u obliku slobodnog govora, iščeprkati prividne protivrječnosti, ako se samo pojedina mjesta istrgnu iz cjeline i uporede među sobom nezavisno od nje. Takve protivrječnosti pokazuju jedan spis u ružnoj svjetlosti samo u očima onoga koji se oslanja na ocjenu drugih, a za onoga koji je shvatio*** ideju ***u cjelini one se vrlo lako rješavaju. Međutim, ako jedna teorija ima u sebi životne snage, to će ipak dejstvo i protivdejstvo koji joj u početku groze velikom opasnošću poslužiti sa vremenom samo tome da se izglačaju njene neravnine, i da joj se u kratkom vremenu pribavi i potrebna***

elegancija, ako se njome budu bavili ljudi nepristrasni, ljudi od uviđavnosti i (volje za istinom) istinske popularnosti.

Kenigsberg, u mjesecu aprilu 1787.

UVOD

I
O RAZLICI IZMEĐU ČISTOGA I EMPIRIČKOGA SAZNANJA

Da sve naše saznanje počinje sa iskustvom, (empirijom) u to se ne može sumnjati; jer šta bi inače moglo da pobudi moć saznanja na upražnjavanje svoje funkcije, ako to ne bi činili predmeti koji draže naša čula, te pomalo sami sobom proizvode predstave a djelimično pokreću funkciju našega razuma da ove predstave upoređuje, da ih spaja ili razdvaja, te da tako sirovi materijal čulnih utisaka preradi u takvo saznanje predmeta koje se zove iskustvo? Dakle, u pogledu vremena ***nijedno saznanje u nama ne prethodi iskustvu, i sa iskustvom počinje svako saznanje.***

Ali, premda cjelokupno naše saznanje počinje sa iskustvom, ipak zbog toga ne proističe sve saznanje iz iskustva. Jer moguće je da se, štaviše, naše iskustveno saznanje sastoji iz onoga što ih primamo preko utisaka i iz onoga što naša sopstvena moć saznanja (pobuđena samo čulnim utiscima) dodaje iz same sebe, a koji dodatak mi ne možemo razlikovati od one osnovne sadržine prije nego što smo dugim vježbanjem obratili na nju pažnju i osposobili se za njegovo izdvajanje.

***Dakle, postoji bar jedno pitanje koje je potrebno još bliže proučiti i koje se ne smije odmah prema prvom izgledu odgurnuti kao svršeno, u stvari: da li postoji takvo saznanje koje je nezavisno od iskustva, pa čak i od svih čulnih utisaka? Takva saznanja zovu se saznanja a priori i razlikuju se od empiričkih saznanja koja imaju svoje izvore a posteriori,* (»** a posteriori, nazivaju se one spoznaje koje potiču iz iskustva, stečene su

ili slučajne, (a posteriori) i (a priori): ono što potiče iz kasnijeg i što proističe iz ranijega; Tako je uzrok svakoga procesa ili nekog događaja po sebi prije nego učinak; za nas, međutim, koji to posmatramo i najprije uočavamo učinak (posljedicu), pa tek odatle zaključujemo šta je uzrok. Ali po meni dobiva transcendentalno logički smisao objašnjenja izvora i mogućnosti ljudske spoznaje: a posteriori je osjetilna, iskustvena i slučajna spoznaja, a priori (ili čista) isključivo ona do koje dolazimo izvođenjem iz čistih pojmova razuma i uma, nezavisno od svakoga iskustva, ona nužna i opšte važna spoznaja koja tek omogućava svako iskustvo. Aposterioran i aprioran : koji se tiče ili pravi neku spoznaju a posteriori ili a priori**«)** ***to jest u iskustvu.***

Međutim, onaj izraz još nije dovoljno određen da bi cijeli smisao označio kao u postavljenom pitanju. Jer obično se za neko saznanje, izvedeno iz izvora iskustva, kaže da smo mi sposobni za njega a priori ili da ga kao takvog posjedujemo, jer ga ne izvodimo neposredno iz iskustva, već iz nekog opšteg pravila koje smo ipak uzeli iz iskustva. Tako se kaže za nekoga ko je potkopao temelj svoje kuće: on je mogao a priori znati da će se kuća srušiti, to jest nije morao čekati na to da iskusi da se ona stvarno sruši. Ali sasvim a priori on to ipak nije mogao znati. Jer da su tijela teška i da će stoga pasti ako im se oslonac izmakne, to mu je ipak moralo prethodno biti poznato na osnovu iskustva.

Prema tome, mi u sljedećem izlaganju nećemo pod saznanjima a priori podrazumijevati takva saznanja koja su, (bez ikakvog) nezavisna od ovog ili onog iskustva, već koja su nezavisna apsolutno **(»** = ono od bilo kakvih uslova od svih uvjeta i ograničenja, pa prema tome bezuvjetno,

neograničeno, u sebi završeno, potpuno i savršeno«) ***od svakog iskustva. Njima nasuprot stoje empirička saznanja ili takva saznanja koja su moguća samo a posteriori, to jest na osnovu iskustva. A, od saznanja a priori čistima nazivat će se ona saznanja u kojima nema ničeg empiričkog. Tako je, na primjer, ovaj stav: svaka promjena ima svoj uzrok, je jedan stav a priori, ali nije čist, jer promjena jeste jedan pojam koji se može izvesti samo iz iskustva.***

II
MI POSJEDUJEMO NEKA SAZNANJA A PRIORI, I ČAK OBIČAN RAZUM NIKADA NIJE BEZ NJIH

Ovdje je u pitanju jedna oznaka po kojoj ćemo sigurno moći da razlikujemo jedno čisto saznanje od empiričkog saznanja. Iskustvo nas, zaista, uči da je nešto ovako ili onako, ali ne da ono ne može biti drukčije. Prema tome, ako se najprije ***nađe neki stav koji se istovremeno zamišlja u njegovoj*** nužnosti***, onda je on jedan sud a priori; ako osim toga on također nije izveden ni iz jednog stava koji opet sam za sebe važi za jedan nužan stav, onda je on posve a priori.*** Drugo***: nikada iskustvo ne daje svojim sudovima pravu ili strogu općenitost, već samo pretpostavljenu ili komparativnu*** (»komparacija = poređenje, uspoređivanje; istovremeno, odnosno naizmjenično posmatranje dva ili više predmeta, podataka, smišljenih sadržaja i sl. da bi se uočite njihove podudarnosti i razlike«) ***općenitost (pomoću indukcije), uslijed čega se zapravo mora reći: ukoliko smo mi dosad uočili ovo ili ono pravilo nema nikakvog izuzetka. Ako se, dakle, jedan sud (odluka) zamišlja strogo u cjelini, to jest tako***

da se ne dopušta mogućnost nikakvog izuzetka, onda on nije izveden iz iskustva već važi posve a priori. Prema tome, empirička opštost jeste samo neko proizvoljno uopštavanje važenja, od onog stepnja važenja koje se odnosi na najveći broj slučajeva do onog njegovog stupnja na kome se njime obuhvataju svi slučajevi, kao, na primjer, u stavu: sva su tijela teška; ako, naprotiv, jednome sudu pripada stroga opštost kao nešto bitno za njega, onda ona ukazuje na jedan njegov naročiti spoznajni izvor, kao na neku moć saznanja a priori. Nužnost i stroga opštost jesu, dakle, sigurne oznake jednog saznanja a priori, te nerazdvojno pripadaju jedna drugoj. Ali pošto je u njihovoj primjeni ponekad lakše pokazati slučajnost sudova nego njihovo empiričko ograničenje, ili je takođe ponekad jasnija neograničena općenitost koju pripisujemo nekome sudu negoli njegova nužnost, zato je isplativo služiti se posebno dvjema dotičnim kriterijima, od kojih je svaki za sebe siguran.

Lako se može pokazati da u ljudskom saznanju zaista ima takvih nužnih i u strogom smislu opštih, to jest čistih sudova a priori. Ako se hoće neki primjer iz nauka, onda se samo može ukazati na sve stavove matematike; hoće li se neki primjer iz najobičnije primjene razuma, onda za to može da posluži stav da svaka promjena mora imati neki uzrok; štaviše, u ovome primjera sam pojam uzroka sadrži u sebi tako očigledno pojam nužnosti veze s posljedicom i stroge opštosti pravila da bi se on potpuno izgubio kad bi ga neko htio izvesti, kao što je to učinio Hjum; iz vrlo čestog udruživanja onoga što se dešava sa onim što mu prethodi i iz navike koja otuda proizlazi (dakle, iz proste subjektivne nužnosti), a to je da se predstave asociraju. (»asocijacija = sjećanje, podsjećanje na slično; asocijacija kao sadržaj koji je nekada bio doživljen u prostornom ili

vremenskom sklopu, a i sadržaji koji su međusobno slični (asocijacija po sličnosti) ili suprotni (asocijacija po kontrastu). Spajanje, pridruživanje, pridruživanje u neku zajednicu, udruživanje«) ***Takođe bi se moglo dokazati da u našem saznanju postoje čisti principi a priori na taj način što će se pokazati da su oni neophodni radi mogućnosti samog iskustva, te dakle a priori, bez obzira na onakve primjere. Jer odakle bi samo iskustvo moglo crpiti svoju izvjesnost ako bi sva pravila po kojima ono napreduje bila opet empirička, (iz iskustva) to jest slučajna; otuda će se takva pravila teško moći smatrati kao prvi principi. Ali mi se sada ovdje možemo zadovoljiti time što smo izložili čistu primjenu naše moći saznanja kao činjenicu zajedno s njenim odlikama. Međutim, ne samo u sudovima već se čak i u ponekim pojmovima pokazuje da su po svome porijeklu a priori. Iz svoga iskustvenoga pojma o*** tijelu ***odbacite jedno za drugim sve ono što je u njemu empiričko: boju, tvrdoću ili mekost, težinu, čak i neprodornost, ipak će preostati onaj*** prostor ***koji je tijelo (koje je sad sasvim iščezlo) zauzimalo, a koji vi ne biste mogli odbaciti. Isto tako, ako iz svoga empiričkog pojma o svakom, bilo tjelesnom ili netjelesnom, objektu odbacite sve osobine koje saznajete iskustvom, ipak mu nećete moći oduzeti onu osobinu po kojoj ga zamišljate kao*** supstanciju ***ili kao nešto što*** pripada ***supstanciji (premda je ovaj pojam određeniji nego pojam nekog objekta uopšte). Prema tome, vi biste, prisiljeni nužnošću kojom vam se ovaj pojam nameće, morali priznati da se on nalazi a priori u vašoj moći saznanja.***

U prvome izdanju Kritike od 1781. mjesto ova dva odjeljka iz njenog uvoda stoje ove riječi: „Iskustvo je bez sumnje prva tvorevina koju stvara razum prerađujući sirovi materijal čulnih

osjećaja.* (**»osjećaj = psihički proces koji odražava subjektivni odnos čovjeka prema objektivnim zbivanjima u njegovoj okolini. Najčešće se osječanja dijele prema tome koja od dvije osnovne kvalitete prevladavaju, ugoda ili neugoda**«)** ***Ono je baš uslijed toga prvo saznanje, i u svome razvoju tako neiscrpno u novome poučavanju da sva buduća pokoljenja nikada neće u toku svoga života oskudijevati u novim saznanjima koja se mogu pokupiti na ovome zemljištu. Pri svemu tome ono nipošto nije jedino polje na koje se naš razum može ograničiti. Iskustvo nam zaista kazuje šta jeste, ali ne i da to mora nužnim načinom biti tako i nikako drukčije. Baš zbog toga ono nam i ne daje pravu opštost, te naš um koji tako žudi za tom vrstom saznanja ono time više razdražuje nego što ga zadovoljava. Takva opšta saznanja koja u isto vrijeme pokazuju karakter* (»** = urezano, struktura onih osobina ličnosti koje su u vezi s osnovnim stavovima, sentimentima i usvojenim vrijednostima, a dolaze do izražaja u djelovanju čovjeka; moralna strana čovjeka**«)** ***unutrašnje nužnosti i moraju biti nezavisna od iskustva, sama sobom jasna i izvjesna; uslijed toga se zovu saznanja a priori; naprotiv, ono što je uzeto samo iz iskustva, saznaje se kao što se vidi samo a posteriori ili empirički.

Ali sada se pokazuje, što je vrlo interesantno, da se čak i u naša iskustva miješaju takva saznanja koja moraju imati svoje porijeklo a priori i koja služe jedino tome da uspostave vezu među našim čulnim predstavama. Jer ako se iz naših iskustava izbaci sve ono što pripada čulima, onda ipak preostaju izvijesni elementarni pojmovi i iz njih izvedeni sudovi koji su morali postati potpuno a priori, nezavisno od iskustva, jer oni čine da se o predmetima koji su dati čulima može više reći, ili se bar

tako misli, nego što bi učilo samo iskustvo, i da tvrđenja sadrže pravu opštost i strogu nužnost, što prosto empiričko saznanje ne može dati."

III
FILOZOFIJI JE POTREBNA JEDNA NAUKA KOJA ODREĐUJE MOGUĆNOST, PRINCIPE I OBIM SVIH SAZNANJA A PRIORI

Ono što mnogo više govori nego sve što je prethodilo jeste to što izvjesna saznanja napuštaju, štaviše, polje svih mogućih iskustava, te izgledaju kao da pomoću pojmova kojima nigdje u iskustvu ne može biti dat nikakav odgovarajući predmet proširuju obim naših sudova izvan svih njegovih granica.

Upravo u ovim posljednjim saznanjima koja prevazilaze čulni svijet i u kojima iskustvo ne može ni da upućuje ni da ispravlja nalaze se ona ispitivanja našega uma koja mi zbog njihovog značaja držimo za mnogo važnija, a njihov krajnji cilj za mnogo uzvišeniji negoli sve ono što razum može naučiti u oblasti pojava, pri čemu ćemo, čak i po cijenu da se prevarimo, prije staviti sve na kocku nego što bismo napustili tako izvanredna ispitivanja ma iz kakvog razloga oklijevanja ili iz omalovažavanja i ravnodušnosti. Ovi neizbežni problemi čistoga uma jesu Bog, sloboda i besmrtnost***. A ona nauka čija je krajnja namjera sa svim svojim pomoćnim sredstvima upravljena upravo na njihovo rješenje zove se metafizika, čije je postupanje u početku dogmatsko, to jest ona pristupa izvođenju sa samopouzdanjem, bez prethodnog ispitivanja sposobnosti ili***

nesposobnosti uma za jedno tako veliko preduzeće (preduzimanje).

Zaista, čim se napusti tlo iskustva, izgleda sasvim prirodno da se iz saznanja koja imamo, ne znajući odakle, i na povjerenje osnovnih stavova čije se porijeklo ne poznaje, ne može podići neka zgrada, a da se prethodno jednim marljivim posmatranjem nije steklo uvjerenje o tome da joj je temelj postavljen. Dakle, izgleda prirodno da se naprotiv prethodno mora postaviti pitanje: kako razum može doći do svih ovih saznanja a priori i koji obim, važenje i vrijednost ona mogu imati. U stvari, i nije ništa prirodnije, ako se pod riječju prirodno razumije ono što je prema pameti trebalo učiniti; ako se pod tim razumije ono što se obično čini onda je sasvim prirodno i razumljivo, i što je ovo ispitivanje zadugo moralo izostati. Jer jedan dio ovih saznanja, kao što su matematička saznanja, posjeduje odvajkada pouzdanost, i time budi povoljno očekivanje i za druga saznanja, premda ona po prirodi mogu biti sasvim drugačija. Osim toga, kad je čovjek izvan oblasti iskustva, onda je siguran da ga iskustvo neće opovrgnuti (»protivrječiti«)*. Draž koju za čovjeka ima proširivanje njegovoga saznanja tako je velika da se on u svom napredovanju može zaustaviti samo uslijed neke očigledne protivrječnosti na koju nailazi. A ova protivrječnost može se izbjeći samo ako čovjek čini svoja izmišljanja oprezno, zbog čega ona ipak ostaju ne manje izmišljotine. Matematika nam daje jedan sjajan primjer o tome dokle možemo dospjeti u saznanju a priori nezavisno od iskustva. Ona se zaista bavi o predmetima i saznanjima samo ukoliko se oni mogu predstaviti u opažanju. Ali ova okolnost lako se zaboravlja, jer i određeno opažanje može biti dato a priori, te se jedva može razlikovati od*

nekog prostog čistog pojma. Nagon za proširivanjem, zaslijepljen (»ohrabren«) takvim dokazom o moći uma, nema nikakvih granica. Laki golub, sijekući u svome slobodnom letu vazduh čiji otpor osjeća, mogao bi pomisliti, da bi mu let u bezvazdušnom prostoru još bolje pošao za rukom. Isto tako Platon napusti čulni svijet, jer on postavlja razumu tako uzane granice (»tako mnogobrojne prepone.«), pa se na krilima ideja usudi izvan njega u prazni prostor čistoga razuma. On ne primjeti da svojim naporima ne prelazi nikakav put; jer nije imao nikakvog oslonca, tako reći radi podloge o koju bi se mogao oduprijeti i svoje snage primijeniti, te da razum pokrene naprijed. Ali obična je sudbina ljudskoga uma u spekulaciji da svoju zgradu završi što je moguće ranije, pa da tek naknadno ispituje da li je njen temelj dobro postavljen. A tada se pronalaze svakojaka uljepšavanja, kako bi nas utješili zbog njene valjanosti ili da bi radije odbili takva naknadna i opasna ispitivanja. Ali ono što nas za vrijeme zidanja oslobađa svakog strahovanja i sumnje i što nam laska prividnom solidnošću jeste ovo: jedan veliki, a možda i najveći dio posla našeg uma sastoji se u analizama onih pojmova koje o predmetima već imamo. To nam daje jednu množinu saznanja, koja se, premda predstavljaju samo osvjetljavanja i objašnjenja onoga što je u našim pojmovima (iako još neodređeno) već zamišljeno, ipak smatraju, bar pol formi, kao nova saznanja, premda ona ne proširuju materiju ili sadržaj pojmova koje imamo, već ih samo izdvajaju jedne od drugih. Pošto ovo postupanje predstavlja jedno stvarno saznanje a priori koje je i u svome razvijanju sigurno i korisno, to um, ne primjećujući to ni sam, podmeće pod takvim izgledom i tvrđenja sasvim druge vrste, u kojima on uz date pojmove (»a priori«) dodaje sasvim tuđe i zaista a priori, a da čovjek ne zna kako um do njih dolazi, pa čak ni da mu na um

nije palo jedno takvo pitanje. Zato ja odmah u početku hoću da govorim o razlici ovih dviju vrsti saznanja.

IV
O RAZLICI ANALITIČNIH I SINTETIČNIH SUDOVA

U svima sudovima u kojima se zamišlja odnos jednoga subjekta **(»**subjekt = što je metnuto pod nešto, što leži pod nečim, podmet; »spoznajno teorijski = uvjet spoznavanja uopšte, ono što spoznaje, skup spoznajnih oblika pojedinačnoga Ja; »logičko gramatički = dio rečenice, koji je ujedno i nosilac izraza, rečenični predmet o kome se nešto izriče; psihološki: nosilac svih svjesnih doživljaja;**«)** ***prema predikatu*** **(»**predikat jedan od dva pojma od kojih se sastoji svaki sud. Dok je subjekt pojam o onom o čemu se sudom nešto izriče ili tvrdi, predikat je pojam pomoću kojeg se o subjektu nešto izriče ili tvrdi. Ili, kako neki kažu, subjekt je pojam koji se sudom određuje, a predikat - pojam pomoću kojeg se određivanje vrši.**«)** ***(ako uzmem u obzir samo potvrdne sudove, jer na odrične primjena je laka) taj odnos moguć je na dva načina. Ili predikat*** B ***pripada subjektu*** A ***kao nešto što se u ovome*** pojmu ***(na skriven način) sadrži; ili se*** B ***nalazi sasvim izvan pojma*** A***, iako sa njim stoji u vezi. U prvome slučaju ja sud nazivam analitičkim,*** **(»**»Analitički sud = sud u kojem se veza predikata sa subjektom zamišlja pomoću identiteta, dakle »objašnjujući« sud koji svojim predikatom ne dodaje ništa pojmu subjekta, već samo navodi njegove mišljene oznake; analitički = ono što raščlanjuje složeno na

jednostavno ili cjelinu na dijelove; ono što predstavlja rezultat raščlanjivanja**«)** ***u drugome sintetičnim.*** **(»**sintetičan, *umjet-no*; čime se ostvaruje sinteza, koji spaja, povezuje, izgrađuje, nadograđuje. Ja sintetičnim naziva sud u kome predikat nije sadržan u subjektu (kao kod analitičkog suda) nego se u samom stvaralačkom aktu suda subjektu pridaje novi predikat. U ovom pitanju (»Kako su mogući sintetički sudovi a priori?«) leži osnovni problem transcendentalizma **«)** ***Analitički sudovi (potvrdni), dakle, jesu oni sudovi u kojima se veza predikata sa subjektom zamišlja na osnovu identiteta,*** **(»**identitet = identičnost, isto, istovjetnost; odnos po kome je neko biće, pojava, svojstvo jednako samom sebi. Jedinstvo značenja, istovjetnost pomišljenog, potpuna saglasnost, koji se odnose na isti predmet**«)** ***a oni sudovi u kojima se ova veza zamišlja bez identiteta, treba da se zovu sintetični sudovi. Analitični sudovi mogli bi se zvati i objašnjujući sudovi, a sintetični proširujući, jer analitički sudovi svojim predikatom ne dodaju pojmu subjekta ništa, već ga samo raščlanjivanjem dijele u njegove sastavne pojmove, koji su u njemu već bili zamišljeni (iako nejasno). Naprotiv, sintetički sudovi dodaju pojmu subjekta jedan predikat koji u njemu nije bio zamišljen i koji se nikakvim njegovim raščlanjivanjem ne bi mogao iznaći. Kada, na primjer, kažem: sva su tijela rasprostrta, onda je to jedan analitički sud. Jer ja ne moram da izađem izvan pojma*** **(»**iz pojma**«)** ***koji vezujem za riječ tijelo, pa da nađem prostornost kao spojenu sa njim, već taj pojam imam samo da raščlanim, to jest da postanem svjestan one raznovrsnosti koju uvijek u njemu zamišljam, pa da tu naiđem na ovaj predikat; dakle, to je jedan analitičan sud. Naprotiv, ako kažem: sva su tijela teška, onda je predikat sasvim drugačiji od onoga što ja u samom pojmu jednoga tijela uopšte zamišljam. Dakle,***

dodavanjem jednoga takvoga predikata dobija se sintetičan sud.

Iskustveni sudovi, kao iskustveni, jesu svi skupa sintetični***. Jer, zasnivati jedan analitičan sud na iskustvu bilo bi ludo, pošto ja, da bih obrazovao sud, ne moram izaći iz svoga pojma, te mi, dakle, za to nije potrebno nikakvo svjedočanstvo iskustva. Da je jedno tijelo rasprostrto, to je jedan stav koji važi a priori, i nikako ne predstavlja neki iskustveni sud. Jer prije nego što pristupim iskustvu, ja sve uslove za svoj sud imam već u pojmu, iz koga na osnovu stava protivrječnosti mogu samo da izvedem predikat i da na taj način postanem svjestan one nužnosti koju mi iskustvo nikako ne bi moglo dati. Naprotiv, iako ja u pojam tijela uopšte ne uključujem predikat*** teže***, ipak taj pojam označava jedan predmet iskustva jednim dijelom tog iskustva, te mu otuda mogu pridati i druge dijelove istoga iskustva kao nešto što njemu pripada. Ja pojam tijela mogu prethodno da saznam analitički pomoću oznaka prostornosti, neprodornosti, oblika itd., koje se sve skupa zamišljaju u ovome pojmu. Ali ja sad proširujem svoje saznanje, i, osvrćući se na iskustvo odakle sam uzeo ovaj pojam tijela, ja nalazim da je s gornjim oznakama uvijek vezana i težina, te nju, dakle, dodajem sintetički onome pojmu kao predikat. Dakle, mogućnost sinteze predikata „teško" sa pojmom tijela zasniva se na iskustvu, jer oba pojma, iako se ne nalaze jedan u drugome, ipak pripadaju jedan drugome, premda slučajno, kao dijelovi jedne cjeline, u stvari iskustva koje je i samo jedan sintetičan spoj iz opažaja. Ali kod sintetičkih sudova a priori ovo pomoćno sredstvo potpuno nedostaje. Ako treba da izađem izvan pojma*** A ***da bih upoznao neki drugi*** B ***kao sa njim spojen, šta je ono na šta se oslanjam i pomoću čega je sinteza moguća,***

pošto ovdje nemam tu sreću da ga mogu tražiti u iskustvu. Neka se uzme stav: sve što biva ima svoj uzrok. U pojmu nečega što biva ja zaista zamišljam jedno biće kojem prethodi izvjesno vrijeme itd., i iz toga se mogu izvesti analitički stavovi. Ali pojam uzroka nalazi se sasvim izvan onoga pojma i označava nešto drugo od onoga što biva, te se, dakle, nikako ne nalazi u ovoj posljednjoj predstavi. Kako sad dolazim na to da o onome što uopšte biva iskažem nešto sasvim različito od njega, i da pojam uzroka upoznam kao nešto što mu pripada i što mu, štaviše, nužno pripada, i iako se u njemu ne sadrži. Šta je ovdje ono nepoznato = X *na koje se razum oslanja kad vjeruje da će izvan pojma* A *naći neki njemu tuđi predikat* B *koji on ipak smatra da je sa njim spojen. To ne može biti iskustvo, jer navedeni princip dodaje ovu drugu predstavu prvoj ne samo sa većom općenitošću nego što je iskustvo može dati, već i sa izrazom nužnosti, dakle potpuno a priori i na osnovu samih pojmova. Na takvim sintetičkim, to jest proširujućim osnovnim stavovima zasniva se cio krajnji smjer našega spekulativnoga saznanja a priori; jer analitički osnovni stavovi vrlo su važni i nužni, ali samo da bi se došlo do one jasnosti pojmova koja je potrebna radi neke sigurne i obične sinteze, a ne radi nekog stvarno novog naslijeđa.*

V
U SVIMA TEORIJSKIM NAUKAMA UMA NALAZE SE SINTETIČNI SUDOVI A PRIORI KAO PRINCIPI

1. Matematički sudovi jesu svi skupa sintetički***. Izgleda da su ovaj stav predvidjeli svi oni koji su dosad analizirali ljudski um, štaviše, on izgleda da stoji u neposrednoj suprotnosti sa svim njihovim pretpostavkama, premda je neosporno istinit i po posljedicama vrlo važan. Jer zato što su našli da se svi zaključci matematičara razvijaju prema stavu protivrječnosti (što zahtjeva svaka apodiktička izvjesnost po svojoj prirodi), oni su povjerovali da će se i osnovni stavovi moći izvesti iz stava protivrječnosti, u čemu su se prevarili;*** *

**** Da je nekome od starih palo na pamet da ovo pitanje samo i postavi onda bi se ono sâmo moćno oduprlo svima dosadanjim sistemima čistoga uma, te bi tako uštedilo mnoge uzaludne pokušaje koji su bili nasumično preduzimani bez dovoljnog poznavanja onoga o čemu se upravo radi.***

---

jer jedan sintetičan stav može se svakako shvatiti na osnovu stava protivrječnosti, ali samo na taj način što će se pretpostaviti neki drugi sintetičan stav iz koga se on može izvesti, a nikada sam po sebi.

Prije svega, mora se primjetiti da su pravi matematički stavovi uvijek sudovi a priori, a ne empirijski, jer oni u sebi nose nužnost kakva se iz iskustva ne može dobiti. Ali ako se to neće priznati, pa dobro, onda ja ograničavam svoje tvrđenje na čistu matematiku ***koja već po svome pojmu ne sadrži empirička saznanja već samo čista saznanja, saznanja a priori.***

Zaista, moglo bi se na prvi pogled pomisliti da je stav 7 + 5 = 12 ***samo jedan analitički stav koji prema stavu protivrječnosti***

slijedi iz pojma zbira sedam više pet. Ali, ako se bliže posmatra, nalazi se da pojam zbira iz 7 ***i*** 5 ***ne sadrži u sebi ništa više nego ujedinjavanje oba broja u jedan jedini broj, pri čemu se apsolutno ne misli na to koji je taj jedini broj koji oba broja zajedno obuhvata. Pojam dvanaest nikako nije već time zamišljen što ću ja prosto sebi da predstavim ono ujedinjavanje broja sedam i broja pet, i ja bih mogao svoj pojam jednog takvog mogućeg zbira da razlažem koliko mi je volja, ipak u njemu neću naići na dvanaest. Mora da se izađe iz ovih pojmova na taj način što će se uzeti u pomoć opažaj koji odgovara jednome od njih, recimo, opažaj svojih pet prstiju, ili (kao*** Zegner ***u svojoj Aritmetici)*** **(**»djeco!, artimetika = sabiranje, oduzimanje, množenje i dijeljenje**«)** ***pet tačaka, pa da se tako pojmu sedam dodaju jedna za drugom jedinice u opažanju datoga pet. Jer ja uzimam prvo broj*** 7***, pa pošto za pojam pet uzmem u pomoć prste svoje ruke kao opažaj, ja dodajem na toj svojoj slici broju sedam jednu za drugom jedinice koje sam prethodno obuhvatio ujedno da bih načinio broj*** 5***, i tako vidim da postaje broj*** 12***. Ja sam zaista u pojmu zbira =*** 7 + 5 ***zamislio da bi trebalo*** 7 ***dodati broju*** 5***, ali ne i to da je ovaj zbir ravan broju*** 12***. Dakle, aritmetički stav je uvijek sintetičan, što se utoliko jasnije uviđa ako se uzmu nešto veći brojevi, pošto se tada jasno pokazuje da mi, ma kako okretali naše brojeve, nikada ne bismo mogli naći zbir pomoću proste analize naših pojmova, ne uzimajući u pomoć opažanje.***

Isto tako nijedan osnovni stav čiste geometrije nije analitičan. Da je između dviju tačaka prava linija najkraća, to je jedan sintetičan stav. Jer moj pojam prave ***ne sadrži ništa od veličine, već samo jedan kvalitet.*** **(**»kvalitet = svojstvo, osobina. Označava određenost nekog predmeta ili pojave po

kojoj se razlikuje od drugih predmeta ili pojava, po kojoj se specifično odnosi i reaguje u odnosima prema drugim predmetima ili pojavama**«)** ***Pojam najkraćega, dakle, potpuno pridolazi, i nikakvom analizom ne može se naći u pojmu prave linije. Tako se ovdje mora uzeti u pomoć opažanje, pomoću koga je jedino moguća sinteza.***

Doduše, nekoliko osnovnih stavova koje geometri pretpostavljaju jesu stvarno analitički i zasnivaju se na stavu protivrječnosti; ali i oni služe kao identični stavovi samo radi veze u metodu, a ne kao principi, na primjer, a = a***, cjelina je ravna samoj sebi, ili*** (a+b) < a***, to jeste cjelina je veća od svoga dijelâ. Pa ipak, i ovi stavovi premda važe na osnovu samih pojmova, priznaju se u matematici samo zbog toga što se mogu predstaviti u opažanju.***

Ono što čini da ovdje uopšte vjerujemo **(**»vjera = ograničenje potpune izvjesnosti i sigurnosti. Vjerovanje tj. »mnjenja« kao najnižeg stupnja izvjesnosti i »znanja« kao najvišeg, i kao definicija »držati za istinito« i time je ona samo »subjektivno dovoljna« ali se objektivno mora držati za nedovoljnu**«)** ***kao da predikat takvih, apodiktičnih sudova leži već u našem pojmu, te, dakle, da je sud analitičan, jeste samo dvosmislenost izraza. Mi, u stvari, u mislima treba jednome datome pojmu da pridamo neki predikat, i ova nužnost ide već s pojmovima. Ali nije pitanje šta mi u mislima treba da pridamo datome pojmu, već šta mi stvarno, premda samo nejasno, u njemu zamišljamo, i tu se pokazuje da predikat stoji zaista nužnim načinom u vezi s onim pojmovima, ali ne kao zamišljen u samome pojmu, već posredstvom jednog opažaja koji mora da pridođe uz pojam.***

2. Prirodna nauka (Fizika) sadrži sintetičke sudove a priori kao principe. ***Ja ću, primjera radi, da navedem samo nekoliko stavova, kao stav: da pri svim promjenama tjelesnog svijeta kvantitet materije ostaje nepromijenjen,***
(»kvantitet = jedna od osnovnih kategorija, koja označava količinu, množinu, veličinu jednog predmeta ili pojave. Svi predmeti i pojave imaju osim kvalitativne i kvantitativnu određenost te ostajanje samo na njoj ne iscrpljuje određenosti (oznake) predmeta. Kvantitativne određenosti predmeta i pojava u uskoj su vezi s kvalitativnim, tako da izvjestan stepen promjene kvantiteta uvjetuje i kvalitativne promjene, Kvantitet logičkog suda jest karakteristika suda prema obimu subjekta, pa razlikujemo opšte ili univerzalne, djelomične ili pojedinačne sudove. - Kvantificiranje predikata jest nastojanje da se obim predikata u sudu shvati identičnim obimu subjekta**«)** ***ili da pri svakom prenošenju kretanja dejstvo i protivdejstvo moraju uvijek biti među sobom jednaki.***

(»kategorija = forme mišljenja pomoću kojih shvatamo predmete. One su čisti pojmovi razuma. Sve se kategorije osnivaju na logičkim funkcijama u sudovima. Na osnovu svoje teze, da vrste kategorija odgovaraju vrstama logičkog suda. Sistematizacija kategorija: 1) kvantiteta: jedinstvo, mnoštvo, sveukupnost; 2) kvaliteta: realitet, negacija, limitacija; 3) relacija: inherencija i supstanca, kauzalitet i dependencija (uzrok i posljedica), zajednica (uzajamnost između onoga što radi i onoga što trpi); 4) modalitet : mogućnost-nemogućnost, egzistencija-neegzistencija, nužnost-slučajnost. Ove kategorije ostaju samo kod subjektivnog mišljenja**«)**

(»**funkcija** = mišića, funkcija mozga; 2) aktivnost; 3) u matematici ovisnost vrijednosti neke varijabilne veličine od vrijednosti jedne ili više drugih varijabilnih veličina**«)**

(»**kvaliteta** = svojstvo, osobina. Jedan je od temeljnih filozofskih pojmova, kategorija. Označava određenost nekog predmeta ili pojave po kojoj se razlikuju od drugih predmeta ili pojava, po kojoj se specifično odnosi i reaguje u odnosima prema drugim predmetima ili pojavama. Kao (protežnost, gustoća, težina) i sekundarnim, tj. subjektivnim ili psihičkim (osjetnim) kvalitetetima (boja, zvuk, toplina itd.**«)**

(»**limitacija** = ograničavanje), pojam kojim se određuje osobina negativnih pojmova, kod kojih se određeno ograničenje postiže pomoću negativnih određenja. Npr. beskonačan, besmrtan i sl.**«)**

(»**relacija** = odnos, odnošenje između bivstvujućeg (stvari, pojava itd.). Relacija, kao i ostale kategorije shvataju se i kao subjektivne i kao transcendentalne forme. U formalnoj logici sudovi relacije su kategorički, hipotetički i disjunktivni. Logika relacija je dio matematičke logike**«)**

(»**dependencija** = ovisiti o, ovisnost neke osobe, događaja ili stvari o nekoj drugoj osobi, događaju ili stvari. Relacija u kojoj je nešto postojeće ili pomišljeno ovisno o nečem drugom postojećem ili pomišljenom. Upućenost nečega na nešto drugo.**«)**

(»**modalitet** = način viđenja bitka, događanja, odnosno pomišljanja; uvjetovanost; 1) u logici, modalitet suda: stepen sigurnosti nekog suda s obzirom na mogućnost, (problematični sud: Sub. može biti Pre.), postojanje

(asertorni sud : Sub. jest Pre.) i nužnost (apodiktički sud: Sub. mora biti Pre.). Kategorije modaliteta mogućnost - nemogućnost, postojanje - nepostojanje i nužnost - slučajnost**«)**

(»varijabilan = promjenljiv, sposoban za promjenu**«)**

(»kategoričan = koji izjavljuje, tvrdi; u vezi prema hipotetičkom znači bezuvjetan. Kategoričan sud postavlja bezuvjetnu tvrdnju te ima oblik Sub. jest Pre. (S a P), odnosno Sub. nije Pre. (S e P). Kategoričan silogizam ima kao premise samo kategorične sudove. Kategorični imperativ znači bezuvjetan zahtjev za određeno postupanje**«)**

(»disjunktivni = razdvajanje, isključenje ili rastavljanje naziva se u logici složen sud sa više predikata koji se međusobno isključuju. Tvari su ili u čvrstom ili u tečnom ili u plinovitom stanju.« Članovi disjunktivnog suda moraju se međusobno isključivati, a treba da budu i svi članovi potpuno, tj. do kraja navedeni. Ako je disjunktivan sud dvodijelan, nazivamo ga alternativnim. On se naziva i silogizam u kome je prva premisa disjunktivan sud.**«)**

(»silogizam = sračunavanje, skupljanje, zaključak, deduktivan posredni zaključak; zaključak kojim se iz dva spoznata ili pretpostavljena suda (nazivamo ih premisama) izvodi treći koji iz njih nužno slijedi kao zaključak.**«)**

(»asertoran = tvrdim, naziva se u logici sud u kome se nešto - prihvatajući ili negirajući - jednostavno izogovara. Taj govor ne predstavlja nužnost nego samo faktičnost veze subjekta i predikata**«)**

(»**premisa** = pretpostavka, prethodno postavljen sud kao uporište za izvođenje nekog zaključka; u silogizmu redovno se iz dvije premise izvodi se zaključak. U određenom slučaju premisa može biti kategoričan, hipotetičan i disjunktivan sud**«)**

(»**imperativ** = izraz zapovijedi, nalaganja, norme trebanja (»treba da«), zapovjedna forma. hipotetički imperativ - spretnosti, snalažljivosti, umješnosti, propis razboritosti**«)**

(»**hipotetičan** = uvjetovan, pretpostavljen, koji vrijedi samo uz neki uvjet, uz neku pretpostavku**«)**

Kod ova dva stava jasno je ne samo da su oni nužni, te, dakle, da je njihovo porijeklo a priori, već i to da su oni sintetički stavovi. Jer u pojmu materije ja ne zamišljam sebi nepromjenjivost, već samo da se ona nalazi u prostoru koji zauzima. Dakle, ja stvarno izlazim izvan pojma materije da bih mu u mislima pridodao a priori nešto što u njemu nisam zamislio. Prema tome, taj stav nije analitičan, već sintetičan, a ipak se zamišlja a priori, pa tako stvar stoji i s ostalim stavovima čistoga dijelâ prirodne nauke.

3. U metafizici treba da se nalaze sintetični stavovi a priori, ***makar je mi smatrali, prema dosadašnjem stanju stvari u njoj, samo za jednu nauku u pokušajima, ali koja je pri svemu tome po prirodi ljudskog uma neophodna; i njoj nije stalo do toga da samo raščlanjuje pojmove o stvarima koje mi obrazujemo sebi a priori, već mi želimo da naša saznanja proširujemo a priori, čega radi se moramo služiti takvim principima koji datome pojmu pridodaju nešto što se u njemu nije nalazilo, te da***

pomoću sintetičnih sudova a priori odemo tako daleko (»izvan njega«) ***da nam ni samo iskustvo ne može dotle slediti, na primjer, u stavu: svijet mora imati početak, i tome slično, i tako se metafizika, bar*** po svome cilju***, sastoji iz sve samih sintetičnih stavova a priori.***

VI
OPŠTI PROBLEM ČISTOGA UMA

Vrlo mnogo se dobija već time ako se jedna množina istraživanja pokuša podvesti pod formulu jednog jedinog zadatka. Jer ne samo što čovjek sam sebi olakšava svoj posao time što ga određuje tačno, već i svakome drugome olakšava da može presuditi da li smo svoju namjeru ostvarili ili ne. Pravi zadatak čistoga uma sadrži se u pitanju: kako su mogući sintetički sudovi a priori?

Što je metafizika ostala dosada u jednome tako kolebljivom stanju neizvjesnosti (»neznanja«) ***i protivrječnih tvrđenja, ima se pripisati samo tome uzroku što ovaj problem ranije nikome nije ni na pamet pao, a možda, štaviše, ni sama razlika između*** analitičkih i sintetičkih ***sudova. Hoće li metafizika opstati ili propasti, to zavisi od rješenja ovoga zadatka ili od dokaza koji bi zadovoljavao, da ona mogućnost, za koju ona tvrdi da je objašnjena, u istini ne postoji. Devid Hjum, koji se od svih***

filozofa najviše bio približio ovome problemu, ali koji problem on ni izdaleka nije shvatio dovoljno jasno i u dovoljnoj obimnosti, već je samo ostao pri sintetičkom stavu o spajanju posljedice sa njenim uzrokom, mislio je da će dokazati da je jedan takav stav a priori sasvim nemoguć, te bi prema njegovim zaključcima sve ono što mi zovemo metafizikom izlazio na neko prosto uobraženje, kao da je racionalno saznanje ono što je u stvari uzeto iz iskustva, pa je uslijed navike zadobilo prividnu nužnost; do ovog tvrđenja koje razara svaku čistu filozofiju Hjum ne bi nikada došao da je imao u vidu naš problem u njegovom cijelom obimu, jer bi tada uvidio da prema njegovom argumentu ne bi bila moguća ni čista matematika, pošto ona sigurno sadrži sintetičke stavove a priori; tada bi ga od toga tvrđenja sačuvao njegov zdrav razum.

U rješenju gornjeg problema obuhvaćena je u isto vrijeme mogućnost čiste upotrebe uma u zasnivanju i izvođenju svih nauka koje sadrže teorijsko saznanje a priori o predmetima, to jest odgovor na pitanja:

KAKO JE MOGUĆA ČISTA MATEMATIKA?
KAKO JE MOGUĆA ČISTA PRIRODNA NAUKA?

Pošto ove nauke kao takve stvarno postoje, to se o njima s pravom može pitati: kako su moguće; jer da one moraju biti moguće, dokazuje već to što su stvarne.*

*** Što se tiče prirodne nauke, mogao bi neko u to posumnjati. Međutim, treba samo obratiti pažnju na one raznovrsne stavove koji stoje u početku fizike u pravom smislu te riječi (iskustvene), kao što su princip održanja istoga kvantiteta materije, princip lijenosti, princip jednakosti akcije i reakcije itd., pa će se svako brzo uvidjeti da ti principi sačinjavaju jednu logičnost (rationalem), koja zaista zaslužuje da se uspostavi kao naročita nauka za sebe, u svome užem ili širem, svakako i u cijelom obimu.***

Ali što se tiče metafizike, svaki će moći s razlogom da sumnja u njenu mogućnost, s obzirom na njen dosadašnji loš napredak, kao i zbog toga što se ni o jednoj jedinoj dosadanjoj metafizici, kad se uzme u obzir njen bitni cilj, ne može reći da ona stvarno postoji.

Ali pri svemu tome ipak se ova vrsta saznanja može u izvjesnom smislu smatrati kao data, te metafizika, dakle, stvarno postoji, iako ne kao nauka, ipak kao prirodna dispozicija (metafizika prirode). (»dispozicija = potencijalna drugačija mogućnost; svaki čulni ili mentalni stav koji u nekoj mjeri određuje kakva će u određenoj situaciji biti reakcija; sklonost prema određenoj vrsti aktivnosti; npr. dispozicija nekog sastava ili predavanja«**)** ***Jer ljudski um,***

gonjen sopstvenom potrebom, a ne sujetom mnogo-učenosti, stremi ka takvim pitanjima koja se ne mogu riješiti na osnovu iskustva niti na osnovu principa uzetih iz njega, i tako je odvajkada u svim ljudima, čim se um uzdigne do spekulacije, pa bila to neka i metafizika, uvijek će u njima ostati. I sada se i o njoj postavlja pitanje: kako je moguća metafizika kao prirodna dispozicija?***, to jest kako iz prirode opšteg uma proizlaze ona pitanja koja čisti um postavlja sebi i na koja odgovara, gonjen svojom sopstvenom potrebom?***

Ali, pošto se u svima dosadašnjim pokušajima koji su činjeni da se odgovori i na ova prirodna pitanja, kao, na primjer, da li svijet ima početak ili postoji oduvijek itd., nailazilo uvijek na neizbježne protivrječnosti, to se ne može ostati samo kod proste prirodne dispozicije za metafiziku, to jest kod same čiste moći uma iz koje zaista uvijek niče neka metafizika (neka je ona kakva mu drago), već mora biti moguće da se sa njom stvar izvede način isto, bilo u znanju bilo u neznanju za predmete, to jest ili da se odluči o predmetima njenih pitanja ili o moći odnosno nemoći uma da o njima išta sudi, dakle da se odluči: ili da se naš čisti um sa sigurnošću proširuje, ili da mu se postave određene i sigurne granice. Ovo posljednje pitanje, koje proizlazi iz gornjega opšteg problema, glasilo bi s pravom ovako: kako je moguća metafizika kao nauka?

Dakle, kritika uma vodi najzad nužno nauci, naprotiv, dogmatička upotreba uma bez kritike vodi do neosnovanih tvrđenja kojima se mogu staviti suprotna, ista takva prividna tvrđenja, a to znači da ona vodi skepticizmu***.***

Ova nauka takođe ne može biti tako velike obimnosti koja zastrašuje, jer ona nema posla s objektima uma čija je raznovrsnost beskonačna, već sa samim umom, sa problemima

koji niču posve iz njegovoga krila i koje se ne postavljaju s obzirom na prirodu stvari koje se razlikuju od njega, već s obzirom na njegovu sopstvenu prirodu; jer za um će biti lako da potpuno i sigurno odredi obim i granice svoje van-iskustvene upotrebe, ako je prethodno potpuno saznao svoju sopstvenu moć u pogledu onih predmeta koji mu mogu biti dati u iskustvu.

Svi pokušaji, dakle, koji su dosad činjeni da se dogmatički *izgradi neka metafizika moraju se smatrati kao da ih nije ni bilo; jer ono analitičko saznanje koje se nalazi u ovoj ili onoj metafizici, to jest ono prosto raščlanjavanje pojmova koji se nalaze a priori u našem umu, ono nije cilj prave metafizike, već samo njena priprema, a to je, da svoja saznanja proširujemo sintetički a priori, a za taj cilj to nije dobro, jer to prosto raščlanjivanje pojmova pokazuje samo šta se u njima nalazi, a ne kako mi dolazimo a priori do takvih pojmova da bismo, prema tome, mogli odrediti i njihovu opravdanu primjenu u pogledu predmetâ svega saznanja uopšte. I potrebno je samo malo samo-odricanja pa da se napuste sve ove pretenzije, jer su i inače one protivrječnosti u koje um pri dogmatskom istupanju neizbježno zapada sa samim sobom, a kojih se ne možemo odreći, lišile već davno svaku dosadanju metafiziku njenoga ugleda. Više istrajnosti biće potrebno pa da nas unutrašnje teškoće i otpor spolja ne spriječe u tome da najzad pomoću jedne nove metode, dosadašnjoj suprotne, unaprijedimo u njenom bujnom i plodnom rastu jednu nauku koja je za ljudski um neophodna, od koje se zaista može presjeći svako stablo koje je izraslo, ali čiji se korijen ne može iščupati.*

VII
IDEJA I PODJELA JEDNE NAROČITE NAUKE POD IMENOM KRITIKE ČISTOG UMA

Iz svega ovoga proizlazi ideja jedne naročite nauke koja se može zvati Kritika čistog uma***. Jer um je ona moć koja pruža*** principe ***saznanja a priori. Otuda je Čist um onaj um koji sadrži principe na osnovu kojih se nešto može saznati potpuno a priori. Jedan organon*** (»organon = oruđe, sredstvo«) ***čistoga uma bio bi spoj onih principa po kojima se mogu sva čista saznanja a priori steći i zaista proizvesti. Iscrpna primjena jednog takvog oruđa proizvela bi jedan sistem čistoga uma. Ali pošto bi to značilo isuviše zahtijevati, a još je i to neodređeno da li je ovdje uopšte moguće neko takvo proširenje našega saznanja, i ako jeste onda u kojim slučajevima, to mi jednu nauku prostog ocjenjivanja čistog uma, njegovih izvora i granica možemo smatrati kao*** propedeutiku ***za sistem čistoga uma. Jedna takva propedeutika morala bi se zvati ne*** doktrina, (»***doktrina*** = učenje, teorija; logički utemeljeno i razrađeno učenje o prirodi i svijetu, teološko, filozofsko ili naučno«) ***već samo kritika čistoga uma, i u pogledu spekulacije njena bi korist bila zaista samo negativna, služila bi ne proširivanju, već samo poučavanju našega uma, te bi ga štitila od zabluda, čime je već mnogo dobiveno. Ja nazivam*** transcedentalnim ***svako saznanje koje se ne bavi predmetima, već našim saznanjem predmeta ukoliko ono treba da je moguće a priori. Jedan sistem takvih pojmova zvao bi se*** transcedentalna filozofija***. Ali za početak to je takođe još suviše mnogo. Jer, pošto bi takva jedna nauka morala da sadrži potpuno i analitično i sintetično saznanje a priori, to je ona, ukoliko se tiče našega cilja, suviše***

obimna, pošto u analizi mi možemo ići samo dotle, ukoliko je ona neophodno potrebna, da bismo upoznali principe sinteze a priori u njihovom cijelom obimu, do čega je nama jedino i stalo. Ovo ispitivanje, koje, strogo uzev, ne možemo nazvati *doktrinom* ***već*** *transcendentalnom* ***kritikom, jer ono nema za cilj proširivanje samih saznanja već njihovo ispravljanje, te treba i da nam da mjerilo vrijednosti ili nevrijednosti svih saznanja a priori, to je ono čime se mi sada bavimo. Prema tome, takva jedna kritika jeste priprema, po mogućnosti, za jedan*** *organon*, ***a, ako to ne bi pošlo za rukom, onda bar za njen kanon, (***» = pravilo, propis ili skup propisa (zakona, pravila); sistem principa koji regulišu pravilnu upotrebu razuma«***) po kome bi se nekada u svakome slučaju mogao predstaviti i analitički i sintetički potpuni sistem filozofije čistoga uma, pa bilo da se on sastoji u proširenju ili samo u ograničenju njenog saznanja. Jer, da je ovo moguće, i, štaviše, da jedan takav sistem može biti ne suviše velikog obima, te postoji nada da se može potpuno dovršiti, to se može vidjeti već unaprijed iz toga što ovdje nije u pitanju priroda stvari koja je neiscpna, već razum koji sudi o prirodi stvari, pa i to samo s obzirom na njegovo saznanje a priori, a čiji sadržaj ne može ostati skriven, jer ga ne moramo tražiti izvan nas, a kako po svemu izgleda dovoljno je mali da se može potpuno uhvatiti i ocijeniti u njegovoj vrijednosti ili njegovoj nevrijednosti i podvrgnuti pod pravo mjerilo. Još manje se ovdje može očekivati neka kritika knjiga i sistema čistoga uma, već kritika čiste moći samoga uma. Jer samo ako se ona uzme za osnovicu, imaće se jedno sigurno mjerilo, da bi se njim ocijenio filozofski sadržaj starih i novih dijelâ u ovoj struci; u protivnom slučaju, nepozvani pisci istorije i sudije procjenjivat će neosnovana tvrđenja drugih na osnovu svojih sopstvenih tvrđenja, koja su isto tako neosnovana.***

Transcendentalna filozofija je ideja jedne nauke za koju Kritika čistoga uma treba da izradi cio plan arhitektonski, to jest na osnovu principa uz potpuno jamstvo za potpunost i sigurnost svih dijelova iz kojih se ova građevina sastoji. Ona predstavlja sistem svih principa čistoga uma. Što se već sama ova Kritika ne zove transcendentalna filozofija, to dolazi samo otuda što bi ona, da bi činila jedan potpuni sistem, morala sadržati iscrpnu analizu svega ljudskoga saznanja a priori. I zaista, naša Kritika mora na svaki način da izloži u potpunosti sve one osnovne pojmove koji čine čisto saznanje o kome je riječ. Ali ona se uzdržava od iscrpne analize samih tih pojmova, kao i od potpune recenzije onih pojmova koji su iz njih izvedeni, djelom zato što ovo raščlanjavanje ne bi bilo cjelishodno, pošto ono nema one teškoće na koju nailazi sinteza radi koje u stvari i jeste cijela kritika, dijelom zato što ne bi odgovaralo jedinstvu plana da se poduhvatimo opravdavanja potpunosti jedne takve analize i toga izvođenja, preko čega, s obzirom na naš cilj, možemo preći. Međutim, kako potpunost ovoga raščlanjavanja tako i potpunost u izvođenju iz pojmova a priori koji bi se kasnije pokazali lako se mogu dopuniti ako su samo ti pojmovi kao iscrpni principi sinteze jednom već tu i ako u pogledu toga bitnog cilja ništa ne nedostaje.

Prema tome, Kritici čistog uma pripada sve ono što sačinjava transcendentalnu filozofiju, i ona predstavlja potpunu ideju transcedentalne filozofije, ali još ne i samu ovu nauku, pošto ona u analizi ide samo dotle koliko je to potrebno radi potpune ocjene sintetičkog saznanja a priori.

Najvažnija stvar na koju pri podjeli jedne takve nauke treba paziti jeste: da u nju nikako ne smiju ući neki pojmovi koji u sebi sadrže ma šta empirijsko, ili: tj. da saznanja a priori

budu potpuno čista. Uslijed toga, iako najviši principi moraliteta* (**»moralitet = moralnost, moralno shvatanje. U etici neka se radnja vrši u smislu moraliteta samo onda ako nije naprosto podudarna s moralnim zakonom, nego ako proizlazi iz ideje čiste dužnosti **[»dužnost** = *osnovna kategorija etike, nužnost nekog djelovanja iz poštovanja prema moralnom zakonu; dužnost svoj izvor ima u empirijsko nagonskoj sferi*«**]** a ako je tek formalno u skladu sa zahtjevom dužnosti, naziva se legalitetom **[»legalitet** = *zakonitost, podudaranje neke radnje sa zakonom, za razliku od moraliteta*«**]** Moralitet je bit čovjeka (čovjek = moralno biće). On je zapravo izraz subjektivne moralne svijesti, u stvarnosti (bitku). Bit moraliteta jest u onom apstraktnom »treba da« koje u postulatu praktičkog uma zastaje u čistoj subjektivnosti trebanja**«)** ***i njegovi osnovni pojmovi jesu saznanja a priori, ipak oni ne ulaze u transcendentalnu filozofiju, pošto u izgradnji sistema čistog morala moraju nužnim načinom da unesu pojmove zadovoljstva i bola, požude i sklonosti itd., koji su svi skupa empirijskog porijekla, i to sa pojmom dužnosti kao prepreke koju treba savladati ili kao podsticaj koji ne treba da se učini motivom, iako ih, doduše, ne čine temeljem svojih propisa. A Otuda transcendentalna filozofija jeste filozofija čistog, isključivo spekulativnog uma. Jer sve što je praktično odnosi se, ukoliko sadrži motive, na osjećanja koja pripadaju empirijskim izvorima saznanja.

Ako se sad podjela ove nauke hoće da sprovede sa opšteg stanovišta jednog sistema uopšte, onda podjela koju mi sada izlažemo mora da sadrži prvo teoriju o elementima**, (»**element = osnovna stvar**«)** ***drugo teoriju o*** metodi ***čistoga uma. Svaki od ovih glavnih dijelova imao bi svoje pod-odjeljke za koje se***

takođe ovdje ne mogu navesti razlozi. Izgleda da je, radi uvoda i pripreme, važno reći samo to da postoje dva stabla ljudskoga saznanja koja možda niču iz jednog zajedničkog korijena, ali koji nama nije poznat, a to su čulnost i razum; pomoću čulnosti predmeti nam bivaju dati***, a razumom se*** zamišljaju***. Ukoliko bi sada čulnost sadržala predstave a priori koje sačinjavaju uslov*** **(»**uslove**«)** ***pod kojim naši predmeti bivaju dati, utoliko bi ona ulazila u transcendentalnu filozofiju. Transcendentalno učenje o čulnosti moralo bi da čini prvi dio teorije o elementima, jer uslovi pod kojima predmeti ljudskoga saznanja jedino bivaju dati prethode onim uslovima pod kojima se oni zamišljaju.***

KRITIKA ČISTOGA UMA

I
TRANSCENDENTALNA TEORIJA O ELEMENTIMA

Prvi dio

TRANSCENDENTALNE TEORIJE O ELEMENTIMA

§ 1.

TRANSCENDENTALNA ESTETIKA

Neka se saznanje inače odnosi na predmete ma na koji način i pomoću ma kojih sredstava, ipak način na koji se ono odnosi na njih neposredno i na koji svako mišljenje cilja kao na sredstvo jeste opažanje***. Ali opažanje postoji samo ukoliko nam je predmet dat; a to je opet, bar nama ljudima, moguće samo tako što predmet aficira*** **(**»aficirati = djelovati na koga, uzbuđivati, djelovati, uticati, podražuje; stvari aficiraju (djeluju na) receptivnu svijest, koja tako uzbuđena na sebi poseban način te stvari doživljava**«)** ***dušu na neki način. Naša sposobnost (receptivitet)*** **(**»receptivan = primati, prijemljiv, sposoban da prima određene utiske, primajući**«)** ***da primamo predstave prema načinu kako nas predmeti aficiraju***

zove se** čulnost. **Dakle, predmeti nam bivaju dati posredstvom čulnosti i ona nam jedino pruža** opažaje**, a pomoću razuma predmeti se** zamišljaju **i od njega proizlaze** pojmovi**. Ali pošto nam nijedan predmet ne može biti dat drukčije, to se svako mišljenje mora odnositi bilo neposredno (direktno) bilo obilazno (indirektno), preko izvjesnih oznaka, na opažaje, kod nas, dakle, na čulnost.

Dejstvo jednog predmeta na sposobnost predstavljanja, ukoliko nas on aficira, jeste** osjećaj**. Onaj opažaj koji se odnosi na predmet pomoću osjećaja zove se empirički. Neodređeni predmet jednog empiričkog opažaj a zove se** pojava**.

Ono u pojavi što odgovara osjećaju ja nazivam njenom materijom, a ono što čini da se raznovrsnost u pojavi može urediti u izvjesne odnose ja nazivam formom pojave. Pošto ono u čemu se jedino osjećaji mogu dovesti u red i postaviti u izvjesnu formu ne može biti i samo opet osjećaj, to nam je zaista materija svake pojave data samo a posteriori, ali njena forma mora se za sve njih nalaziti (pripravna) spremna u duši a priori, te se zato mora moći posmatrati odvojeno od svakog osjećaja.

Ja nazivam čistim (u transcendentalnom smislu) sve predstave u kojima se ne nalazi ništa što pripada osjećaju. Prema tome, čista forma čulnih opažaja uopšte naći će se u duši a priori, gdje se sva raznovrsnost pojava opaža u izvjesnim odnosima. Ova čista forma čulnosti zvat će se i sama čist opažaj. Tako, kada ja od predstave jednoga tijela odvojim ono što razum o njemu zamišlja, kao što su: supstancija, sila, djeljivost itd., isto tako i ono što pripada osjećaju, kao što su: neprodornost, tvrdoća, boja itd., onda mi od ovog empiričkog opažaja preostaje još nešto, a to je, prostornost i oblik. Ovo dvoje

pripadaju čistome opažaju koji se kao čista forma čulnosti nalazi u duši a priori, i bez nekog stvarnog predmeta čula ili osjećaja.

Nauku o svim čulnim principima a priori ja zovem transcendentalna estetika.*

---

* ***Jedino se Njemci sada služe riječju*** estetika **(»** grč. = osjetni, opažajni. Disciplina koja ispituje lijepo, odnosno vrijedno u umjetnosti i lijepo u prirodi. Baumgarten (1714-1762), prvi je upotrijebio taj termin, pod estetikom kao osjetilnom spoznajom podrazumijevala se nauka o lijepom u umjetnosti i prirodi. Za osnivače estetike smatraju se Platon i Aristotel, i preuzete kategorije (»razmjera«, »sklada«, »savršenstva«, »cjelovitosti«, »jasnoće«, »sviđanja po sebi«) predstavlja bitnu osnovu spekulativne filozofije umjetnosti. U biti formalno i subjektivistički zasnovani estetski pogledi a unutar analiza o moći suđenja**«)** ***da bi njome označili ono što drugi nazivaju kritikom ukusa. Ovdje je u osnovi jedna osujećena nada koju je gajio odlični analist*** Baumgarten***, to jest, da podvede pod principe uma kritičko ocjenjivanje lijepoga, te da pravila toga ocjenjivanja učini naukom. Ali ovaj trud je uzaludan. Jer pomenuta pravila ili kriteriji jesu prema svojim najvažnijim izvorima čisto empirički, te, prema tome, nikada ne mogu služiti kao određeni zakoni a priori, prema kojima bi se morao upravljati naš ukus, već, naprotiv, naš ukus čini pravi probni kamen onih pravila. Zbog toga ili treba ovo ime ponovo uvesti i zadržati ga za učenje koje je prava nauka (čime bi se približili jeziku i smislu starih, Grka, ili ga treba dijeliti sa spekulativnom filozofijom, pa riječ***

estetika upotrebljavati dijelom u transcendentalnom smislu***, a dijelom u psihološkom značenju.***

Mora, dakle, da postoji jedna takva nauka, koja čini prvi dio transcendentalne teorije o elementima, nasuprot onoj nauci koja sadrži principe čistoga mišljenja i koja se zove transcendentalna logika.

Mi ćemo, dakle, u transcendentalnoj estetici prvo da izolujemo ***čulnost na taj način što ćemo izdvojiti sve što pri tom zamišlja razum pomoću svojih pojmova, te da osim empiričkog opažaja ne preostane ništa drugo. Na drugom mjestu, mi ćemo od toga da odvojimo i sve ono što pripada osjećaju, te da ne preostane ništa osim čistog opažaja i proste forme pojava, jedino što čulnost može dati a priori. Pri ovome istraživanju pokazat će se da kao principi saznanja a priori postoje dvije čiste forme čulnog opažaja, a to su, prostor i vrijeme, o kojima ćemo se sada baviti.***

Prvi odsjek
TRANSCENDENTALNE ESTETIKE O PROSTORU

§ 2.
METAFIZIČKO ISPITIVANJE OVOGA POJMA

Posredstvom ***spoljašnjeg čula (jedne osobine naše svijesti) mi predstavljamo sebi predmete kao nešto izvan nas, i njih sve skupa u prostoru. U njemu su njihov oblik, veličina i uzajamni***

odnos određeni ili se mogu odrediti. Unutrašnje čulo, posredstvom koga svijest opaža sebe ili svoje unutrašnje stanje, zaista nikako ne daje neko opažanje o samoj duši kao nekome objektu; ali ipak postoji jedna određena forma pod kojom je jedino moguće opažanje njenog svjesnog unutrašnjeg stanja, uslijed čega se sve što spada u unutrašnje odredbe predstavlja u odnosima vremena. Vrijeme se ne može opažati kao nešto spoljašnje isto tako ni prostor kao nešto u nama. Pa šta su onda prostor i vrijeme? Jesu li to realna bića? Jesu li oni zaista samo odredbe ili odnosi stvari, ali ipak takvi koji bi njima pripadali i po sebi, čak i kad one ne bi bile opažene, ili su možda to takvi odnosi ili odredbe koji zavise samo od forme opažanja, te, dakle, od subjektivne osobine naše svijesti bez koje se ovi predikati ne bi mogli pripisati nijednoj stvari? Da bismo se o ovome obavijestili, mi ćemo prvo ispitivati prostor. A pod ispitivanjem ***(ekspozicijom) ja razumijem jasnu (iako ne iscrpnu) predstavu o onome što pripada jednome pojmu; a*** metafizičko ***jeste ispitivanje onda kad predstava sadrži ono što pokazuje pojam kao a priori dat.***

1) Prostor nikako nije neki empirički pojam koji je apstrahovan iz spoljašnjih iskustava. Jer, da bi se izvjesni osjećaji odnosili na nešto izvan mene (to jest na nešto na drugome mjestu prostora, izvan onoga na kome se ja nalazim), isto tako, da bih ih ja mogao predstaviti kao jedne izvan drugih i jedne pored ***drugih, to jest ne samo kao različite već i na različitim mjestima, zato predstava prostora mora već da leži u osnovi. Prema tome, predstava prostora ne može se dobiti iskustvom iz odnosa spoljašnje pojave, već je prije svega sâmo ovo spoljašnje iskustvo moguće jedino pomoću te predstave.***

2) Prostor je jedna nužna predstava a priori koja čini osnov svih spoljašnjih opažaja. Nikada se ne može stvoriti predstava o tome da ne postoji prostor, premda se sasvim lijepo može zamisliti da se u njemu ne nalaze nikakvi predmeti. Prostor se, dakle, smatra kao uslov mogućnosti (»spoljašnjih«) ***pojava, a ne kao neka odredba koja od njih zavisi, te je, dakle, jedna predstava a priori koja nužnim načinom čini osnov spoljašnjih pojava.***

3) Prostor nije nikakav diskurzivan (»diskurzivan = zasnovan na razmišljanju i zaključivanju, protkan i viđen logičkim operacijama, misaon, pojmovan, racionalan«) ***ili, kao što se kaže, opšti pojam o stvari uopšte, već jedan čisti opažaj. Jer, prvo, može se zamisliti samo jedan jedini prostor, te kad se govori o mnogim prostorima, onda se pod tim podrazumijevaju samo dijelovi jednog i istog jedinog prostora. Ovi delovi ne mogu prethoditi jednostavnome prostoru koji sve obuhvata, kao da su oni njegovi sastojci (iz kojih se on može sastaviti), već se samo zamišljaju u njemu, pa dakle i opšti pojam o prostorima uopšte, zasniva se samo na ograničenjima. Iz toga slijedi da, što se tiče prostora, u osnovi svih pojmova o njemu leži jedan opažaj a priori (koji nije empirički). Tako se i svi geometrijski osnovni stavovi, na primjer: da su u jednome trouglu dvije strane zajedno veće od treće strane, nikada ne izvode iz opštih pojmova o liniji i trouglu, već iz opažaja, i to a priori, sa apodiktičkom izvjesnošću.***

4) Prostor se predstavlja kao jedna data ***beskonačna veličina. I zaista, svaki se pojam mora zamisliti kao jedna predstava koja se sadrži u jednoj beskonačnoj množini raznih mogućih predstava (kao njihova zajednička oznaka), te ih prema tome*** pod sobom ***obuhvata; ali nijedan pojam takav ne***

može se zamisliti kao da u sebi ***sadrži beskonačnu množinu predstava. Ipak se prostor tako zamišlja (jer svi beskonačni mnogi dijelovi prostora jesu istovremeni). Dakle, elementarna predstava o prostoru jeste*** opažaj ***a priori, a ne*** pojam**.**

§ 3.
TRANSCENDENTALNO ISPITIVANJE POJMA O PROSTORU

Pod transcendentalnim ***ispitivanjem ja razumijem objašnjenje jednog pojma kao principa na osnovu koga se može uvidjeti mogućnost drugih sintetičnih saznanja a priori. Radi toga cilja zahtijeva se: 1) da zaista takva saznanja proističu iz datoga pojma, 2) da su ova saznanja moguća samo pod pretpostavkom jednog datog objašnjenja toga pojma.***

Geometrija je nauka koja određuje osobine prostora sintetički, a ipak a priori. Pa šta onda mora biti predstava prostora, pa da takvo saznanje o njemu bude moguće? On prvobitno mora da je opažaj, jer iz jednog prostog pojma nikako se ne mogu izvesti neki stavovi koji izlaze izvan pojma, što se u geometriji ipak dešava. Ali ovaj opažaj mora se nalaziti u nama a priori, to jeste prije svakog opažanja nekog predmeta, te, dakle, mora biti čisti opažaj, a ne empirički. Jer svi geometrijski stavovi jesu apodiktični, to jest spojeni sa sviješću o njihovoj nužnosti, na primjer stav: prostor ima samo tri dimenzije; takvi stavovi ne mogu biti empirički sudovi ili sudovi iskustva, niti se iz njih mogu izvesti.

Pa kako može sada da se nalazi u svijesti jedan spoljašnji opažaj koji dolazi prije samih objekata i u kome se njihov pojam može odrediti a priori? Očigledno ne drukčije nego ukoliko on prosto ima svoje sjedište u subjektu kao njegovo formalno svojstvo da može biti aficiran od objekata, i da time može dobiti o njima neposrednu predstavu***, to jest*** opažaj***, dakle samo kao forma spoljašnjeg*** čula ***uopšte.***

Dakle, sâmo naše objašnjenje čini shvatljivom mogućnost geometrije ***kao jednog sintetičnog saznanja a priori. Svako drugo objašnjenje koje to ne čini može se po toj oznaci najsigurnije razlikovati od njega, čak i kad bi po izgledu imalo neke sličnosti sa njim.***

Zaključci iz gornjih pojmova

a) Prostor nikako ne predstavlja neku osobinu ma kojih stvari po sebi, ili njih u njihovom uzajamnom odnosu, to jest nikako neku njihovu odredbu koja bi bila spojena sa samim predmetima, i koja bi ostala, čak i kada bi se **(»**ostavilo po strani ono nebitno**«)** ***apstrahovalo od svih subjektivnih uslova opažanja. Jer ni apsolutne ni relativne*** **(»relativan** = nepoznat, neodređen, uvjetovan, u odnosu prema nečemu. Nešto je relativno kad nije zasnovano u sebi samom, nego u odnosu na nešto drugo. Relativnost = učenje po kojem ne postoji nikakvo apsolutno važeće saznanje nezavisno od saznavajućeg subjekta?!**«)** ***odredbe ne mogu se opažati prije egzistencije*** **(»**egzistencija = uozbiljenje ili aktualizacija bilo koje biti, koja iz puke mogućnosti prelazi u stvarnost. egzistencija je posebni način ljudskoga opstanka ili bitak**«)** ***stvari kojima one pripadaju, to jest a priori.***

b) Prostor nije ništa drugo nego samo* forma *svih pojava spoljašnjih čula, to jest subjektivni uslov čulnosti pod kojim je spoljašnje opažanje za nas jedino moguće. Pošto* receptivitet *subjekta, u stvari njegova sposobnost da ga predmeti aficiraju, nužnim načinom dolazi prije svih opažaja ovih predmeta, to se može razumjeti kako forma svih pojava i može biti data u svijesti prije svih stvarnih opažaja, to jest a priori, i kako ona kao čist opažaj u kome se moraju odrediti svi predmeti može sadržati principe njihovih odnosa prije svakog iskustva.

Prema tome, mi možemo govoriti o prostoru, o rasprostrtim bićima itd. samo s gledišta čovjeka. Ako* apstrahujemo** (»odbacimo ono nebitno«) ***od subjektivnog uslova pod kojim jedino možemo dobiti spoljašnji opažaj, to jest od načina na koji možemo biti aficirani od predmeta, onda predstava o prostoru ne znači ništa. Ovaj* predikat *pripisuje se stvarima samo utoliko ukoliko su nam one date u pojavi, to jest ukoliko su predmeti čulnosti. Stalna forma ovoga* receptiviteta *koji zovemo* čulnost *jeste jedan nužni uslov svih odnosa u kojima se predmeti opažaju kao izvan nas, te kada se od ovih predmeta apstrahuje, (»ostavi po strani ono nebitno«) ***ona je jedan čist opažaj koji se zove prostor. Pošto specijalne uslove čulnosti ne možemo učiniti uslovima mogućnosti stvari, već samo uslovima njihovih pojava, to zaista možemo reći da prostor obuhvata sve stvari koje nam mogu biti date u pojavi kao spoljašnje, ali ne sve stvari po sebi, pa bilo da se one mogu opaziti ili ne, ili od koga mu drago subjekta. Jer mi ne možemo o opažajima drugih mislenih bića da sudimo da li su oni vezani za one iste uslove koji ograničavaju naše opažanje i koji su za nas od opšteg važenja. Kada ograničenje jednog suda dodamo uz pojam subjekta, onda sud važi bezuslovno. Stav: sve stvari jesu u prostoru jedne pored***

drugih, važi (»samo«) ***pod ograničenjem da se te stvari shvate kao predmeti našeg čulnog opažanja. Ako ja ovdje dodam uslov uz pojam, pa kažem: sve stvari kao spoljašnje pojave jesu u prostoru jedne pored drugih, onda ovo pravilo važi kao opšte i bez ograničenja. Prema tome, naša izlaganja uče*** realitet ***(to jest objektivno važenje) prostora u pogledu svega što nam može biti dato kao spoljašnji predmet, ali u isto vrijeme*** idealitet (»*idealitet* = idealni bitak predmeta samo u svijesti onog koji spoznaje tj. subjekta.«) ***prostora u pogledu stvari, kada um o njima misli kao o stvarima po sebi, to jest ne uzimajući u obzir osobinu naše čulnosti. Mi, dakle, tvrdimo*** empirički realitet ***prostora (u pogledu svakoga mogućeg spoljašnjeg iskustva), iako u isto vrijeme*** (»ali takođe u isto vrijeme«) ***njegov*** transcendentalni idealitet***, to jest da je prostor ništa, čim*** ***apstrahujemo*** (»ostavimo po strani ono nebitno«) ***od uslova mogućnosti svega iskustva, pa ga posmatramo kao nešto što leži u osnovi stvari po sebi.***

Ali osim prostora nema nikakve druge subjektivne predstave koja se odnosi na nešto spoljašnje ***i koja bi se mogla zvati a priori objektivnom. Jer ni iz jedne od njih ne mogu se izvoditi sintetični stavovi a priori, kao iz opažaja u prostoru (§ 3). Otuda njima, strogo govoreći, ne pripada nikakav idealitet,*** (»realitet«) ***iako se one s predstavom prostora podudaraju u tome što pripadaju samo subjektivnoj osobini čula, na primjer vida, sluha, pipanja, pomoću osjećaja boja, tonova i toplote, ali koje, zato što su samo osjećaji, a ne opažaji, ne omogućavaju saznanje nikakvog objekta, najmanje a priori.*** *

**U prvom izdanju poslije prve rečenice ovoga pasusa koja počinje riječima: „Ali osim prostora itd.“, dolaze ova izlaganja: „Otuda se ovaj subjektivni uslov svih spoljašnjih pojava ne može uporediti ni sa jednim drugim. Prijatni okus vina ne spada u objektivne odredbe vina, dakle jednog objekta posmatranog, štaviše, kao pojave, već u naročito svojstvo čula subjekta koji ga kuša. Boje nisu osobine onih tijela čijem opažaju one pripadaju, već su tako isto samo modifikacije čula vida koje svjetlost na izvjestan način aficira. Naprotiv, prostor kao uslov spoljašnjih objekata pripada nužnim načinom njihovoj pojavi ili opažanju. Ukus i boje nikako nisu nužni uslovi pod kojima jedino mogu predmeti postati za nas objektima čula. Oni su spojeni s pojavom samo kao slučajno pridodata dejstva naročite organizacije. Otuda oni i nisu predstave a priori, već se zasnivaju na osjećaju, a prijatni ukus, naprotiv, na osjećanju (zadovoljstva i bola) kao jednog dejstva osjećaja. Isto tako niko ne može imati a priori ni predstave neke boje niti ma koga ukusa; međutim, prostor znači samo čistu formu opažanja, ne sadrži, dakle, nikakav osjećaj (ništa empirično) u sebi, te se sve vrste i odredbe prostora moraju moći, štaviše, predstaviti a priori, ako treba da postanu pojmovi kako oblika tako i odnosa. Pomoću njega jedino moguće je to da stvari za nas jesu spoljašnji predmeti.“*

Cilj ove primjedbe jeste u ovome: da spriječi da ikome padne na pamet da idealitet prostora koji se ovdje tvrdi objašnjava pomoću sasvim nedovoljnih primjera, pošto se, boje, ukus itd. s pravom ne smatraju osobinama stvari, već samo promjenama našeg subjekta koje, štaviše, mogu biti različite kod raznih ljudi. Jer, u ovom slučaju ono što je u osnovi samo pojava u

empiričkom smislu, na primjer neka ruža, važi za stvar po sebi, koja ipak, s obzirom na boju, može da izgleda svakome oku drukčije. Naprotiv, transcendentalni pojam pojava u prostoru jeste jedna kritička opomena da uopšte ništa što se opaža u prostoru nije stvar po sebi, i da prostor nije forma stvari koja bi im pripadala po sebi, već da sami predmeti po sebi nama nisu poznati, i da sve što nazivamo spoljašnjim predmetima jesu samo predstave naše čulnosti, čija je forma prostor, ali čiji se pravi korelat, (kao uzrok-posljedica) *to jest stvar po sebi njime ne saznaje, niti se saznati može, ali za koju se u našem iskustvu nikad i ne pita.*

Drugi odsjek
TRANSCENDENTALNE ESTETIKE O VREMENU

§ 4.

METAFIZIČKO ISPITIVANJE POJMA VREMENA

Vrijeme nije 1). nikakav empirički pojam koji je apstrahovan iz bilo koga iskustva. Jer jednovremenost ili slijed ne bi ni sami ušli u opažanje kad predstava vremena ne bi činila njihov osnov a priori. Samo se pod tom pretpostavkom može predstaviti da je nekoliko stvari u jednom i istom vremenu (istovremeno) ili u različnim vremenima (jedna za drugom).

2). Vrijeme je nužna predstava koja čini osnov svih opažaja. U pogledu pojava uopšte sâmo vrijeme ne može se uništiti, premda se pojave mogu izdvojiti od vremena. Vrijeme je, dakle, dato a priori. Jedino u njemu moguća je sva stvarnost

pojava. Ove pojave mogu sve skupa da otpadnu, ali samo vrijeme (kao opšti uslov njihove mogućnosti) ne može se uništiti.

3). Na ovoj nužnosti a priori zasniva se i mogućnost apodiktičnih osnovnih stavova o odnosima vremena, ili aksiome (»aksiom = zahtjev, želja, princip, teza, sud, stav ili iskaz koji je nedokaziv, ali se bez dokaza uzima kao istinit i služi kao princip ili premisa deduktivnog *dokazivanja. Aksiomima nije ni potreban nikakav dokaz, jer je njihova istinitost neposredno očigledna«) o vremenu uopšte. Vrijeme ima samo jednu dimenziju: razna vremena nisu jedno vremeno, već jedno za drugim (tako kao što razni prostori nisu jedan za drugim, već su jednovremeni). Ovi osnovni stavovi ne mogu se izvesti iz iskustva, jer iskustvo ne bi dalo ni strogu opštost ni apodiktičnu izvjesnost. Mi bismo samo mogli reći: tako uči obično iskustvo; ali ne, nego: tako stvar mora stajati. Ovi osnovni stavovi važe kao pravila pod kojima su iskustva uopšte moguća, te nas poučavaju prije njih, a ne na osnovu njih.* (»prije njega«)

4). Vrijeme nije nikakav diskurzivan ili, kako se kaže, opšti pojam, već jedna čista forma čulnog opažanja. Razna vremena jesu samo dijelovi jednoga i istoga vremena. Ali ona predstava koja može biti data samo na osnovu jednog jedinog predmeta jeste opažaj. Isto tako iz jednog opšteg pojma ne bi se mogao izvesti stav: da razna vremena ne mogu biti jednovremeno. Taj stav je sintetičan, te ne može proizići samo iz pojmova. On se, dakle, sadrži neposredno u opažaju i predstavi vremena.

5). Beskonačnost vremena ne znači ništa drugo nego da je svaka određena veličina vremena moguća samo na osnovu ograničenja jednog jednostavnog vremena koje leži u osnovi. Otuda elementarna predstava vrijeme mora da bude data kao neograničena. A ono, čiji se dijelovi i svaka veličina nekoga

predmeta mogu izvjesno predstaviti samo na osnovu ograničenja, tu ne može da bude cijela predstava data na osnovu pojmova (jer oni sadrže samo djelimične predstave), **(»**jer tu **[»**njima**«]** prethode delimične predstave**«)** ***već njima mora ležati u osnovi neposredni opažaj.***

§ 5.

TRANSCENDENTALNO ISPITIVANJE POJMA VREMENA

Ja se zbog toga mogu pozvati na № 3, gdje sam, kratkoće radi, stavio ono što je zapravo transcendentalno pod paragrafe metafizičkog ispitivanja. Ovdje ću još dodati da je pojam promjene i sa njim pojam kretanja (kao promjene mjesta) moguć samo na osnovu predstave vremena i u predstavi vremena: kad ova predstava ne bi bila opažaj (unutrašnji) a priori, onda nikakav pojam, bilo koji mu drago, ne bi mogao da učini shvatljivom mogućnost jedne promjene, to jest jednog spajanja kontradiktorno-suprotnih predikata (na primjer, biće i nebiće iste stvari na jednom i istom mjestu) u jednom i istom objektu. Samo se u vremenu mogu naći obje kontradiktorno-suprotne odredbe u jednoj stvari, kao jedna za drugom***. Dakle, naš pojam vremena objašnjava mogućnost svih sintetičnih saznanja a priori koja izlaže opšta nauka o kretanju (dinamika) koja nije malo plodna.*** **(»***dinamika* = je znanost o silama i kretanjima koja one proizvode; izraz dinamika pojavljuje se

i u psihologiji i sociologiji. U širem smislu znači cjelokupnost pokretačkih sila na određenom području stvarnosti«)

§ 6.
ZAKLJUČCI IZ OVIH POJMOVA

a). Vrijeme nije ništa što bi postojalo samo za sebe ili što bi pripadalo stvarima kao njihova objektivna odredba, što bi, prema tome, preostalo i kad bi se apstrahovalo od svih subjektivnih uslova njihovog opažanja; jer u prvome slučaju ono bi bilo nešto što bi bez stvarnog predmeta ipak bilo stvarno. A što se tiče onog drugog, vrijeme kao neka odredba koja pripada stvarima ili kao njihov red ne bi moglo da prethodi stvarima kao njihov uslov, ni da se a priori saznaje i opaža pomoću sintetičnih stavova. Naprotiv, ovo posljednje je sasvim moguće ako je vrijeme samo i jedino subjektivni uslov pod kojim su jedino (»samo«) ***mogući opažaji u nama. Jer tada može ova forma unutrašnjeg opažanja da se predstavi prije predmeta, dakle a priori.***

b). Vrijeme nije ništa drugo do forma unutrašnjeg čula, to jest opažanja nas samih i našeg unutrašnjeg stanja. Jer, vrijeme ne može da bude nikakva odredba spoljašnjih pojava; ono ne pripada ni obliku ili položaju itd.; naprotiv, ono određuje odnos predstava u našem unutrašnjem stanju. I baš zato što ovo unutrašnje opažanje ne pokazuje nikakav oblik, mi tražimo da nadoknadimo i ovaj nedostatak analogijama, (»*analogija =*

podudaranje, slaganje; uglavnom: sličnost, podudarnost«) ***te predstavljamo vremenski tok u jednoj liniji koja se proteže u beskonačnost i u kojoj raznovrsnost sačinjava jedan niz koji ima samo jednu dimenziju, pa iz osobina ove linije izvodimo sve osobine vremena izuzev toga što su dijelovi linije jednovremeni, dok su dijelovi vremena uvijek jedni za drugima. Iz ovoga je takođe jasno da je predstava samog vremena opažaj, jer se svi njegovi odnosi mogu izraziti u jednom spoljašnjem opažaju.***

c). Vrijeme je formalni uslov a priori svih pojava uopšte. Prostor kao čista forma svakog spoljašnjeg opažaja jeste, kao uslov a priori, ograničen samo na spoljašnje pojave. Naprotiv, pošto sve predstave, bilo da imaju spoljašnje stvari za svoj predmet ili ne, ipak kao odredbe svijesti pripadaju po sebi našem unutrašnjem stanju, a ovo unutrašnje stanje potpada pod formalni uslov unutrašnjeg opažanja, dakle pod vrijeme, to je vrijeme jedan uslov a priori svake pojave uopšte, i to neposredni uslov unutrašnjih pojava (naših duša), time posredno (»posredno = zaobilazno, izokola, ne direktno«) ***i spoljašnjih pojava. Kad mogu da kažem a priori: sve spoljašnje pojave jesu u prostoru i prema odnosima prostora a priori određene, onda mogu na osnovu principa unutrašnjeg čula sasvim uopšteno reći: sve pojave uopšte, to jest svi predmeti čula jesu u vremenu i stoje nužnim načinom u odnosima vremena.***

Ako apstrahujemo od našega ***načina na koji sami sebe iznutra opažamo i od načina na koji posredstvom ovoga opažanja obuhvatamo pod moć predstavljanja i sve spoljašnje opažaje, pa, prema tome, uzmemo predmete onako kakvi bi oni bili po sebi, onda vrijeme nije ništa. Ono ima objektivnu važnost samo u pogledu pojava, jer su to već stvari koje mi primamo kao*** predmete naših čula***, ali ono nije više objektivno, ako se***

apstrahuje od čulnosti našeg opažanja, te, dakle, od one vrste predstavljanja koja je nama svojstvena, pa se govori o stvarima uopšte***. Vrijeme je, dakle, samo jedan subjektivni uslov našeg (ljudskoga) opažanja (koje je uvijek čulno, to jest ukoliko nas predmeti aficiraju), a po sebi, izvan subjekta, nije ništa. Pri svemu tome ono je u pogledu svih pojava, pa, dakle, i svih stvari koje nam mogu biti date u iskustvu, nužnim načinom objektivno. Mi ne možemo reći: sve stvari jesu u vremenu, jer se kod pojma stvari uopšte apstrahuje od svake vrste njihovog opažanja, a opažanje je pravi uslov pod kojim vrijeme pripada predstavi predmeta. Ako se sada ovaj uslov doda uz pojam, pa se kaže: sve stvari kao pojave (kao predmeti čulnog opažanja) jesu u vremenu, onda taj osnovni stav ima svoju pravu objektivnu tačnost i opštost a priori.***

Prema tome, naša tvrđenja uče empirički realitet ***vremena, to jest objektivno važenje u pogledu svih onih predmeta koji bi ikada mogli biti dati našim čulima. Pa pošto je naše opažanje uvijek čulno, to nam u iskustvu nikada ne može biti dat neki predmet koji ne bi stajao pod uslovom vremena. Međutim, mi odričemo vremenu svako pravo na apsolutni realitet, u stvari, da*** (»pošto«) ***bi ono, i bez obzira na formu našega čulnoga opažanja, posve propadalo stvarima kao uslov ili osobina. Takve osobine koje pripadaju stvarima po sebi ne mogu nam nikada biti date preko čula. U tome se, dakle, sastoji*** transcendentalni idealitet ***vremena, po kome ono, kad, se apstrahuje od subjektivnih uslova čulnoga opažanja, nije ništa, i predmetima po sebi (bez njihovog odnosa na naše opažanje) ne može se pripisati ni kao (uslov) ni kao (osobina). Ipak se ovaj idealitet, kao i idealitet prostora,*** (»*idealitet* : idealni bitak predmeta samo u svijesti spoznajnog subjekta.

»transcendentalni idealitet« prostora i vremena kao proizvoda i nerazdvojnih dijelova transcendentalnog subjekta ili nadindividualne svijesti uopšte, na čemu se temelji nužnost i važnost sklopa iskustva«) ***ne smije upoređivati sa subrepcijama osjećanja,*** (»*subrepcija* = ušuljati se, hotimično uvlačenje pogrešnog logičkog zaključka u neki dokazni postupak. Subrepcija je očita spoznajna pogreška«) ***jer se pri tom ipak o pojavi kojoj ovi predikati pripadaju pretpostavlja da ona ima objektivni realitet koji ovdje potpuno otpada, osim ukoliko je on samo empirički, to jest ukoliko sam predmet označava samo kao pojavu: o čemu treba razmotriti gornju primjedbu prvog odsjeka.***

§ 7.
OBJAŠNJENJE

Ja sam od uviđavnih ljudi čuo svašta protiv ove teorije, koja vremenu priznaje empirički realitet, ali mu odriče apsolutni i transcendentalni realitet, jedan tako jednoglasan prigovor da iz toga izvodim da će se on prirodno morati da nađe kod svakog čitaoca za koga su ova posmatranja neobična. On glasi ovako: promjene su stvarne (to dokazuje smjenjivanje naših sopstvenih predstava, baš i kad bismo htjeli odricati sve spoljašnje pojave, zajedno s njihovim promjenama). Ali, promjene su moguće samo u vremenu, uslijed čega je vrijeme nešto stvarno. Odgovor nije težak. Ja priznajem cio argumenat. Vrijeme je svakako nešto stvarno, i kao stvarna forma unutrašnjeg opažanja. Ono, dakle, ima subjektivni realitet u pogledu unutrašnjeg iskustva, to jest ja zaista imam predstavu o vremenu i o mojim odredbama u njemu. Ono se, dakle, može smatrati kao stvarno,

*ne kao objekat već kao način predstavljanja mene samoga kao objekta. Kad bih mogao ja sâm ili kad bi neko drugo biće moglo da posmatra mene bez ovoga uslova čulnosti, onda bi ove iste odredbe koje mi sebi sad predstavljamo kao promjene dale jedno saznanje u kome se predstava vremena, pa, dakle, i predstava promjene nikako ne bi javljale. Dakle, njegov empirički realitet jeste i ostaje uslov svih naših iskustava. Samo mu se, prema gore navedenome, apsolutni realitet ne može priznati. Ono nije ništa do forma našega unutrašnjeg opažanja.**

** Ja zaista mogu reći: moje predstave dolaze jedna za drugom, ali to samo znači da smo ih mi svjesni kao datih u jednom vremenskom toku, tj. prema formi unutrašnjeg čula. Zbog toga vrijeme nije ništa po sebi, niti je ono neka odredba koja stvarima pripada objektivno.*

Ako se od vremena oduzme naročiti uslov naše čulnosti, onda iščezava i pojam vremena, i ono nije vezano za same predmete, već samo za subjekat koji ih opaža.

Evo razloga zbog čega se ovaj prijekor čini tako jednoglasno, i to od strane onih koji ipak protiv učenja o idealitetu prostora ne umiju da prebace ništa jasno. Oni se nisu nadali da apsolutni realitet prostora mogu dokazati apodiktički, jer protiv njih stoji idealizam, po kome realitet spoljašnjih predmeta nije sposoban da se strogo dokaže: naprotiv, realitet predmeta našeg unutrašnjeg čula (mene samoga i moga stanja) jasan je neposredno na osnovu svijesti. Spoljašnji predmeti mogli bi biti samo neki privid, međutim,

predmet unutrašnjeg čula jeste, po njihovom mišljenju, nešto neosporno realno. Ali oni nisu pomislili da obje vrste predmeta, ne sporeći stvarnost njima kao predstavama, pripadaju ipak samo pojavi koja uvijek ima dvije strane, jednu: kad se objekat posmatra po sebi (bez obzira na formu njegovog opažanja, ali čija osobina baš zbog toga uvijek ostaje problematična), drugu: kad se pazi na formu opažanja ovoga predmeta koja se ne smije tražiti u predmetu po sebi već u subjektu kome ovaj predmet biva dat u pojavi, ali koja ipak pojavi ovoga predmeta pripada stvarno i nužno.

Prema tome, prostor i vrijeme jesu dva izvora saznanja iz kojih se mogu a priori ***crpsti razna*** sintetična ***saznanja, o čemu daje sjajan primjer u prvome redu čista matematika u svojim saznanjima o prostoru i njegovim odnosima. Uzeti oboje zajedno, prostor i vrijeme, jesu čiste forme svega čulnog opažanja i time oni omogućavaju sintetične stavove a priori. Ali ovi izvori saznanja upravo time (što su samo uslovi čulnosti) postavljaju sebi granice, u stvari da se odnose na predmete samo ukoliko se oni smatraju za pojave, a ne ukoliko predstavljaju*** stvari po sebi***. Jedino pojave jesu polje njihovog važenja, te kad se iz njega izađe, onda nikako nije moguća neka njihova objektivna primjena. Uostalom, ovaj realitet*** (»ovaj prosto empirički realitet, ne apsolutni«) ***prostora i vremena ne umanjuje sigurnost iskustvenoga saznanja: jer mi smo u njega podjednako sigurni, bilo da ove*** forme ***nužnim načinom pripadaju*** stvarima po sebi ***ili samo našem opažanju tih stvari. Međutim, oni koji uče apsolutni realitet prostora i vremena, pa bilo da ih pretpostave subzistentno*** (»*subzistencija* = ostati, trajati), opstanak sam po sebi i za sebe; način postojanja substance u njenoj posebnosti i neovisnosti, za razliku od

svojstava koja samostalno ne mogu postojati, nego se drže na supstanci inheriraju«) ***(kao uslove) ili samo inherentno*** (»*inherentan* = visi na; visi u nečem, nerazdvojno povezan s nečim, nerazdvojiv od nečega, povezanost svojstva s nekom stvari«) ***(kao osobine), moraju biti u protivrječnosti s principima samoga iskustva. Jer ako se odluče za prvo shvatanje (koje je zajedničko matematičarima-prirodnjacima), onda moraju pretpostaviti dva večna i beskonačna čuda (prostor i vrijeme) koja postoje po sebi, koja su data (iako ne postoji nešto realno), samo da bi u sebi obuhvatila sve što je realno. Ako usvoje ono drugo gledište (koje zastupaju neki metafizičari-prirodnjaci), pa uče da prostor i vrijeme jesu odnosi između pojava (jednih pored drugih i jednih za drugima), koji su uzeti apstrakcijom*** (»*apstrakcija* = radnja kojom izostavljamo pojedinačno, nebitno, slučajno, sporedno, a zadržavamo bitno, nužno, važno; a i ono što nastaje kao rezultat te radnje«) ***iz iskustva, premda su u apstrakciji nejasno predstavljeni, onda moraju matematičkim učenjima a priori osporiti njihovo važenje ili bar apodiktičku izvjesnost za realne stvari (na primjer, u prostoru), pošto ona nije moguća a posteriori, te pojmovi a priori o prostoru i vremenu jesu, po ovom učenju, samo takve tvorevine fantazije čiji se izvor stvarno mora tražiti u iskustvu, iz čijih je apstrahovanih odnosa fantazija načinila nešto što zaista sadrži u sebi ono što je u njima opšte, ali što nije moguće bez restrikcija koje je priroda spojila sa njima. Oni prvi dobijaju utoliko što polje pojava čine slobodnim za matematička tvrđenja. Ali ako razum hoće da izađe iz ovoga polja, onda njih baš ovi uslovi zbunjuju. Oni drugi zaista dobijaju u tome što im predstave prostora i vremena ne smetaju, kad hoće da sude o predmetima ne kao o pojavama, već samo u odnosu prema razumu; ali oni ne***

mogu da pokažu osnov mogućnosti matematičkog saznanja a priori (pošto im nedostaje jedan pravi opažaj a priori koji objektivno važi), niti mogu da dovedu u nužnu saglasnost stavove iskustva s onim tvrđenjima. U našoj teoriji o pravoj prirodi ovih dvaju osnovnih formi čulnosti otklonjene su obje ove teškoće.

Da naposljetku transcendentalna estetika* (**»transcendentalna estetika bavi se osjetnim oblicima svijesti; transcendentalna logika - izlaže razumske oblike mišljenja. Transcendentalizam = svaka spoznaja koja se ne bavi predmetima nego načinima spoznavanja predmeta; on je i svaki spoznajno teorijsko kritički idealizam koji u svijesti nalazi osnovicu spoznavanja i princip jedinstva svijeta; on postaje »filozofija spoznaje stvari« "nalazeći" u subjektu sve konstituente !? objekta. U anti empiričkoj poziciji otklanja kao nekritične sve probleme bitka koji se tretiraju kao van subjektivni i van svjesni problemi**«)** ***ne može da sadrži ništa više osim ova dva elementa, a to su prostor i vrijeme, jasno je po tome što svi ostali pojmovi koji pripadaju čulnosti, čak i pojam kretanja koji ujedinjuje oba ova elementa, pretpostavljaju nešto empiričko. Jer kretanje pretpostavlja opažanje nečega pokretljivoga. Međutim, u prostoru, posmatranom samom po sebi, nema ničega pokretljivoga; otuda ono što je pokretljivo mora biti nešto što se u prostoru ***nalazi*** samo iskustvom***, te je jedna empirička činjenica. Isto tako transcendentalna estetika ne može da računa među svoje činjenice a priori ni pojam promjene; jer samo vrijeme se ne mijenja, već nešto što je u vremenu. Dakle, radi toga je potrebno opažanje neke egzistencije i sukcesije njenih odredaba, to jest iskustvo.***

§ 8.

OPŠTE PRIMJEDBE O TRANSCENDENTALNOJ ESTETICI

1.) Prije svega biće potrebno da se što je moguće jasnije izjasnimo o tome šta je naše mišljenje o glavnoj osobini čulnoga saznanja uopšte, te da preduprijedimo svako njegovo pogrešno tumačenje.

Mi smo, dakle, htjeli reći: da svaki naš opažaj nije ništa drugo do predstava o pojavi; da stvari koje opažamo nisu po sebi onakve kakve ih opažamo, niti su njihovi odnosi takvi kakvi su nama dati; i, ako uništimo naš subjekat, ili bar samo subjektivnu osobinu čula uopšte, da bi onda iščezla svaka osobina, svi odnosi objekata u prostoru i vremenu, pa čak i sam prostor i vrijeme, te da kao pojave oni ne mogu postojati po sebi, već samo u nama. Nama ostaje potpuno nepoznato kako stvar stoji s predmetima po sebi i nezavisno od svega ovoga receptiviteta naše čulnosti. Mi ne poznajemo ništa drugo do naš način na koji opažamo, koji je nama svojstven i koji ne mora nužno pripadati svakom biću, iako mora pripadati svakome čovjeku. Sa njima jedino mi imamo posla. Prostor i vrijeme jesu njegove čiste forme, i osjećaj uopšte materijâ. *Mi jedino prostor i vrijeme možemo saznati a priori, to jest prije svakog stvarnog opažaja i zbog toga se onaj naš način opažanja stvari zove čisto opažanje; ovaj osjećaj jeste u našem saznanju ono što čini da se ono naziva saznanjem a posteriori, to jest empiričkim opažanjem.* Prostor i vrijeme stoje posve nužno u vezi s našom

čulnošću, pa ma kakvi da su naši osjećaji; a oni mogu biti vrlo različiti. I kada bismo ovo naše opažanje mogli da uzdignemo do najvećeg stepena jasnosti, mi se ipak time ne bismo približili osobini stvari po sebi. Jer, mi bismo ipak u svakom slučaju potpuno saznali samo naš način opažanja, to jest našu čulnost, pa i nju uvijek pod uslovima prostora i vremena koji od iskona stoje u vezi sa subjektom; šta predmeti po sebi mogu biti, to mi nikada ne bismo mogli saznati ni pomoću najjasnijega saznanja njihove pojave koja je nama jedino data.

Prema tome, tvrđenje po kome je naša cijela čulnost samo i jedino nejasna predstava o stvarima koja sadrži jedino ono što njima pripada po sebi, ali samo u nekoj nagomilanosti oznaka i delimičnih predstava koje mi našom sviješću ne izdvajamo jedne od drugih, jeste jedno takvo izopačenje pojma čulnosti i pojave koje cijelu teoriju o njima čini nekorisnom i praznom. Razlika između jasne i nejasne predstave jeste čisto logička i ne odnosi se na sadržinu. Nesumnjivo je da pojam prâva***,*** (»a›————————‹b«) ***kojim se zdrav razum služi, sadrži upravo ono isto što i najsuptilnija spekulacija može iz njega razviti, samo što u običnoj i praktičnoj upotrebi čovjek nije svjestan ovih raznovrsnih predstava u ovoj misli.*** (»u ovim mislima«) ***Zbog toga se ne može reći da je običan pojam*** prâva ***čulan i da sadrži neku prostu pojavu, jer nikada*** prâvo ***ne može biti dato u pojavi, već se njegov pojam nalazi u razumu i predstavlja jednu osobinu (moralnu) tj. radnju koja njima pripada po sebi. Naprotiv, predstava jednoga*** tijela***, u opažanju ne sadrži apsolutno ništa što bi moglo pripadati nekome predmetu po sebi, već samo pojavu nečega i način na koji mi njime bivamo aficirani, i taj receptivitet*** (» = osobina nekog sistema ili organizma da ga mogu podraživati određeni oblici

(energije)**«)** ***naše sposobnosti za saznanje zove se čulnost i ostaće ipak beskrajno različit od saznanja predmeta po sebi, baš i kada bi se pojava mogla saznati u njenom posljednjem osnovu.***

Otuda je Lajbnic-Volfova filozofija za sva ispitivanja o prirodi i porijeklu našega saznanja istakla jedno sasvim nepravilno gledište time što je posmatrala razliku između čulnosti i intelektualnosti samo kao logičku, dok je ona očevidno transcendentalna i ne odnosi se samo na formu jasnosti ili ne jasnosti, već na njihovo porijeklo i sadržaj, tako da mi pomoću čulnosti ne samo što osobine stvari po sebi ne saznajemo nejasno, već ih nikako ne saznajemo, te čim oduzmemo našu subjektivnu osobenost, **(»**osoban ili ličan = koji pripada osobi licu**«)** ***onda se predstavljeni objekat s onim osobinama koje mu je pridavalo čulno opažanje uopšte nigdje ne nalazi, niti se može naći, pošto upravo ova subjektivna osobenost određuje njegovu formu kao pojave.***

Mi inače dobro razlikujemo među pojavama ono što kao bitno pripada njihovom opažanju i važi uopšte za svako čovječje čulo od onoga što mu pripada samo slučajno, pošto ono ne važi za odnos čulnosti uopšte, već samo za naročiti položaj ili organizaciju ovoga ili onoga čula. I tada se za prvo saznanje kaže da predstavlja predmet po sebi, a drugo samo njegovu pojavu. Međutim, ova razlika je samo empirička. Ako se ostane pri tome (kao što obično biva), pa se ono empiričko opažanje ipak ne smatra (kao što bi trebalo da bude) za prostu pojavu, tako da se u njemu ne može naći ništa što bi se ticalo stvari po sebi, onda se naša transcendentalna razlika gubi i mi tada ipak vjerujemo da opažamo stvari po sebi, iako svuda (u čulnome svijetu), čak i pri najdubljem ispitivanju predmeta, u njemu imamo posla samo s pojavama. Tako ćemo, doduše, za dûgu

koja se javlja kad kiša pada dok sunce šija reći da je ona jedna prosta pojava, a za kišu da je stvar po sebi, što i jeste utoliko tačno ukoliko pojam kiše u fizičkom smislu razumijemo kao ono što je u opštem iskustvu pri ma kojem položaju prema čulima ipak u opažanju određeno tako i nikako drukčije. Ali ako uzmemo ovo empiričko uopšte, pa se pitamo, ne obazirući se na njegovu saglasnost sa svakim čovječjim čulom, da li i ono predstavlja neki predmet po sebi (ne kišne kapljice, jer one su tada već kao pojave empirički objekti), onda je pitanje o odnosu predstave prema predmetu transcendentalno, i ne samo da su ove kapljice proste pojave, već čak i njihov okrugli oblik, pa i prostor u kome one padaju nisu ništa po sebi, već proste modifikacije ili osnovi našega čulnoga opažanja, a transcendentalni objekat ostaje nam nepoznat.

Druga važna stvar naše transcendentalne estetike jeste u tome što ona ne zadobija izvjesnu naklonost samo kao vjerovatna hipoteza, već što je tako izvjesna i nesumnjiva kako se ikada može poželjeti od jedne teorije koja treba da služi kao organon. Da bismo ovu izvjesnost učinili potpuno jasnom, mi ćemo izabrati jedan koji bilo slučaj na kome njegovo važenje može postati očigledno i koji može poslužiti većoj jasnosti onoga što je navedeno u § 3.

Pretpostavite, prema tome, da su prostor i vrijeme po sebi objektivni i da predstavljaju uslove mogućnosti stvari po sebi, onda se pokazuje prvo: da o njima (prostor, vrijeme) postoje u velikom broju apodiktični i sintetični stavovi a priori, naročito o prostoru koji mi zbog toga hoćemo ovdje da ispitamo u prvome redu primjera radi. Pošto se stavovi geometrije saznaju sintetički a priori i s apodiktičkom izvjesnošću, to ja pitam: otkuda vi uzimate takve stavove i na šta se oslanja naš razum

*da bi došao do takvih sasvim nužnih i opšte važećih istina? Nema nikakvog drugog puta osim pomoću pojmova ili pomoću opažaja; ali i opažaji i pojmovi jesu ili (*prije ili poslije*) a priori ili a posteriori. Ovi posljednji, u stvari empirički pojmovi, kao i ono na šta se oni oslanjaju, a to je na empiričko opažanje, ne mogu nikako dati neki drukčiji sintetičan stav osim samo takav jedan sintetičan stav koji je takođe samo empirički, to jest koji je jedan iskustveni stav, te koji nikada ne može da sadrži nužnost i apsolutnu opštost, što je, međutim, karakteristika svih stavova geometrije. Ali ono što bi bilo pravo i jedino sredstvo da se dođe do takvih saznanja, u stvari pomoću samih pojmova ili pomoću opažaja a priori, jasno je da se iz samih pojmova nikako ne može dobiti neko sintetično saznanje, već samo analitično. Uzmite samo stav: da se pomoću dviju pravih linija nikako ne može ograničiti neki prostor, dakle da pomoću njih nikako nije moguća neka figura, pa pokušajte da ga izvedete iz pojma pravih linija i broja dva; ili recimo stav: da je iz tri prave linije moguća jedna figura, pa pokušajte to isto samo iz ovih pojmova. Sav vaš trud biće uzaludan i vi ćete se osjetiti prinuđenim da pribjegnete opažanju, kao što to geometrija uvijek čini. Dakle, vi predstavljate sebi jedan predmet u opažanju; ali, kakvo je to opažanje, je li ono neko čisto opažanje a priori, ili neko empiričko opažanje? Kad bi ono bilo empiričko opažanje, onda iz njega nikada ne bi mogao da postane neki opšte važeći stav, još manje neki apodiktičan stav: jer iskustvo nikada ne može dati tako šta. Vi dakle morate predstaviti vaš predmet u opažanju a priori, pa da na svome opažaju zasnujete vaš sintetični stav. Kad se u vama ne bi nalazila neka sposobnost da opažate a priori, kad ne bi ovaj subjektivni uslov bio po formi u isto vrijeme i opšti uslov a priori pod kojim je jedino moguć objekat samog ovog (spoljašnjeg) opažaja, kad bi predmet*

(trougao) bio nešto po sebi bez odnosa na vaš subjekat: kako biste mogli reći da ono što se za konstruisanje jednog trougla nužno nalazi u vašim subjektivnim uslovima mora nužnim načinom pripadati i trouglu po sebi?, jer vi ipak ne možete pridati svojim pojmovima (o trima linijama) ništa novo (figuru) što bi se zbog toga moralo nužnim načinom naći na predmetu, pošto je ovaj predmet dat prije vašeg saznanja, a ne pomoću njega. Dakle, kad prostor (a tako isto i vrijeme) ne bi bio jedna prosta forma vašega opažanja koja sadrži uslove a priori pod kojima jedino stvari mogu biti za vas spoljašnji predmeti koji bez ovih subjektivnih uslova nisu po sebi ništa, onda vi a priori ne biste o spoljašnjim objektima mogli saznati apsolutno ništa sintetički. Prema tome, nesumnjivo je izvjesno, a ne samo moguće ili čak vjerovatno, da su prostor i vrijeme kao nužni uslovi svega (spoljašnjeg i unutrašnjeg) iskustva samo subjektivni uslovi i svega našeg opažanja, u odnosu prema kojima svi predmeti jesu proste pojave, a ne stvari za sebe koje su na ovaj način date, te se uslijed toga o njima, što se tiče njihove forme, može mnogo šta reći a priori, a nikada ma i najmanje nešto o stvari po sebi koja možda čini osnov ovih pojava.

2.) Kao potvrda ove teorije o idealitetu spoljašnjeg kao i unutrašnjeg čula, te dakle svih objekata čula, najbolje nam može poslužiti ova primjedba: da sve ono što u našem saznaju pripada opažanju (dakle, izuzevši osjećanje zadovoljstva i bola a i volju koji nisu saznanja) sadrži samo proste odnose mjesta u jednom opažaju (protezanje), promjenu mjesta (kretanje) i zakone po kojima ova promjena biva determinirana (pokretačke sile). Ali time nije dato ono što se nalazi na mjestu ili ono što dejstvuje izvan promjene mjesta u samim stvarima.

Pa ipak, pomoću prostih odnosa ne saznaje se jedna stvar po sebi: dakle, mora se suditi da, pošto su nam, pomoću spoljašnjeg čula date samo predstave odnosa, onda i spoljašnje čulo može u svojoj predstavi da sadrži samo odnos jednog predmeta prema subjektu, a ne ono unutrašnje što pripada objektu po sebi. Isto tako stvar stoji s unutrašnjim opažanjem. Ne samo što tu predstave spoljašnjih čula ***sačinjavaju pravi materijal kojim ispunjavamo našu svijest, nego vrijeme u koje stavljamo ove predstave, koje čak prethodi njihovoj svijesti u iskustvu i koje kao formalni uslov čini osnov načina na koji ih mi postavljamo u svijest, već sadrži odnose sukcesije, jednovremenosti i onoga što je sa sukcesijom jedno vremeno (permanentnog).*** **(**»permanentan = trajući, trajan, neprekidan, vidljiv**«)** ***A ono što kao predstava može doći prije svake radnje zamišljanja nečega jeste opažanje, i, ako sadrži samo odnose, formu opažanja, koja, pošto ne predstavlja ništa osim ukoliko se nešto stavlja u svijest, ne može biti ništa drugo do način na koji svijest biva aficirana svojim sopstvenim djelovanjem, u stvari ovim stavljanjem svoje predstave, dakle, samom sobom, to jest jedna forma unutrašnjeg čula. Sve ono što se predstavlja jednim čulom jeste utoliko uvijek pojava, te se jedno unutrašnje čulo ili ne bi smjelo priznati ili bi se njime mogao predstaviti subjekat koji čini njegov predmet samo kao pojava, a ne onako kako bi on sudio sam o sebi, kad bi njegovo opažanje bilo samo-djelovanje, to jest intelektualno. Pri tom sva teškoća leži samo u pitanju kako jedan subjekat može da opaža sam sebe iznutra; ali ovo je teškoća svake teorije. Svijest o samome sebi (apercepcija)*** **(**»razlikujemo »empirijsku apercepciju«, tj. svijest o vlastitom »Ja« pri »unutrašnjem opažanju«, i »transcendentalnu (čistu) apercepciju« koja se sastoji u svođenju svjesnih sadržaja na »Ja« kao jedinstvo apriornih

elemenata svijesti (»transcendentalnu svijest«, koja je izražena stavom »ja mislim««) ***jeste prosta predstava o Ja i kada bi jedino time bila data*** spontano ***sva raznovrsnost u subjektu, onda bi unutrašnje opažanje bilo intelektualno. Ova svijest iziskuje u čovjeku unutrašnje opažanje raznovrsnosti, koja biva prethodno data u subjektu, te se način na koji ona biva data u subjektu bez spontanosti mora zbog ove razlike zvati*** *čulnost*. ***Ako sposobnost da postanemo svjesni sami sebe treba da iznađe (aprehenzira)*** (» aprehenzija = sinteza aprehenzije sastavljanje raznolikog u empirijskom naporu, pomoću kojeg tek postaje moguća neka odredba«) ***ono što se nalazi u svijesti, onda je ona mora*** *aficirati* ***i samo na taj način može da proizvede o nama samima jedno opažanje, ali čija*** *forma*, ***koja se već prije toga nalazi u osnovi svijesti, određuje u predstavi vremena način na koji raznovrsnost postoji zajedno u svijesti; jer svijest sebe opaža ne onako kako bi ona sebe predstavila neposredno u svome spontanitetu, već prema načinu na koji ona biva iznutra aficirana, te, dakle, kakva je sama sebi data, a ne kakva je.***

3.) Kada kažem: kako opažanje spoljnih objekata tako i samo-opažanje svijesti predstavljaju obje ove vrste predmeta u prostoru i u vremenu onako kako oni aficiraju naša čula, to jest kako su dati u pojavi, onda to ne znači da su oni prost privid. ***Jer se uvijek u pojavi objekti, pa i osobine koje im pripisujemo, smatraju kao nešto stvarno dato, samo što se, ukoliko ova osobina zavisi samo od načina opažanja subjekta u*** *relaciji* ***datoga predmeta prema njemu, taj predmet kao*** pojava ***razlikuje od sebe samog kao objekta po*** sebi. ***Tako ja ne kažem da tijela samo*** izgledaju ***da su izvan mene, ili da moja duša samo*** izgleda ***da je data u mojoj samosvijesti,*** (»samosvijest =

svijest o samom sebi, znanje o vlastitim psihičkim stanjima i procesima kao promjenljivim svojstvima i manifestacijama jednog jedinstvenog i postojanog identičnog subjekta »**ja**«**«)** ***kada tvrdim da kvalitet prostora i vremena, u kome kao uslovu njihove egzistencije ja njih stavljam, ne leži u tim objektima po sebi već u načinu moga opažanja. Bila bi to moja sopstvena krivica kada bih ono što treba da smatram pojavom učinio prostim prividom.**** *

****** Predikati pojave mogu se pripisati samome objektu u odnosu na naše čulo, na primjer, ruži crvena boja ili miris; međutim, privid se nikada ne može pripisati objektu kao predikat upravo zbog toga što on pridaje objektu po sebi ono što njemu pripada samo u njegovom odnosu prema čulima ili prema subjektu uopšte, na primjer, dvije drške koje se u početku pripisivaše Saturnu?!. Ali, ono što se ne nalazi u objektu po sebi, već uvijek u njegovom odnosu prema subjektu i što je nerazdvojno od predstave objekta, jeste pojava, i tako se predikati prostora i vremena s pravom pripisuju predmetima čula kao takvima, i u tome nema nikakvog privida* **Naprotiv,** ***kad ja ruži po sebi pripišem crvenilo, Saturnu drške ili svima spoljašnjim predmetima rasprostrtost po sebi, ne obazirući se na jedan određeni odnos ovih predmeta prema subjektu i ne ograničavajući svoj sud na njega, tek tada postaje privid.***

To, međutim, ne izlazi iz našeg principa idealiteta svih naših čula opažaja; naprotiv, ako se onim formama i

predstavljanja pripiše objektivni ***realitet, onda se ne može izbjeći a da se time ne preobrazi sve u prost privid. Jer, ako se prostor i vrijeme smatraju za osobine koje bi se po svojoj mogućnosti morale nalaziti u stvarima po sebi, pa se razmisli o besmislicama u koje se tada čovjek zapliće time što dvije beskonačne stvari, koje ne smiju biti ni supstancije niti nešto što stvarno pripada supstancijama, ali su ipak nešto što egzistira, što je, štaviše, nužni uslov egzistencije svih stvari, ipak preostaju čak i ako se unište sve stvari koji postoje, onda se dobrome*** Berkliju ***zaista ne može uzeti za zlo što je oglasio tijela za prost privid; onda bi se, štaviše, naša sopstvena egzistencija koja bi na taj način bila učinjena zavisnom od apsolutnog realiteta jednog čuda, kao što je apsolutno vrijeme, morala da pretvori zajedno sa njim u čist privid; jedna besmislica koju do danas niko nije učinio.***

4.) U prirodnoj teologiji (»teologija (.grč. theos = Bog i logos = misao, nauka), učenje o Bogu. prirodna teologija = izvore vjere (traži) nalazi u umu; objavljene teologije = koje počivaju na vjeri iz knjiga«) ***u kojoj se zamišlja jedan predmet koji ne samo za nas ne može biti predmet opažanja, već koji ni sam sebi nikako ne može biti predmet čulnoga opažanja brižljivo se trude da iz svakog njegovog opažanja (jer takvo mora biti svako njegovo saznanje, a ne*** mišljenje ***koje uvijek dokazuje da je ograničeno) odstrane uslove vremena i prostora. Ali s kakvim pravom oni to mogu učiniti kada su prethodno oboje, vrijeme i prostor, učinili formama stvari po sebi, i to takvim formama koje kao uslovi egzistencije stvari a priori preostaju čak i ako bi se uništile same stvari? Jer kao uslovi svake egzistencije uopšte oni bi to morali biti i za egzistenciju Boga. Ako ih nećemo učiniti objektivnim formama svih stvari,***

onda nam ne ostaje ništa drugo nego da ih učinimo subjektivnim formama spoljašnjeg i unutrašnjeg načina opažanja koji se zove čulnim zbog toga što nije prvobitan, to jest što nije takav da pomoću njega bude data opažanju sama egzistencija objekta (a koji, ukoliko mi uviđamo, može pripadati samo pra-biću), već je zavisan od egzistencije objekta, **(**»objekt = predmet odnosno stvar. U teorijskom smislu, označava korelat subjektivnoj djelatnosti, sadržaj na koji se određena voljna ili misaona djelatnost upućuje. Nema objekta bez subjekta. On može biti ili realan ili idealan, postojeći ili samo pomišljen. Objektom se naziva o subjektu neovisna realna stvar, koja po svojim svojstvima determiniše sva određenja spoznajnog subjekta. Tako je objekt jedan od osnovnih problema spoznajno-teorijskog raspravljanja, teorija saznanja se dijeli na: objektivnu i subjektivnu«**)** ***te je, dakle, samo na taj način moguć što objekat aficira sposobnost predstavljanja subjekta.***

Nije takođe nužno da mi način opažanja u prostoru i vremenu ograničimo na čovjekovu čulnost; može biti da se u tome svako krajnje misleno biće mora nužnim načinom podudarati sa čovjekom (premda mi tu stvar ne možemo odlučiti), ipak taj način opažanja ne prestaje zbog ove opštosti **(**»opšteg važenja«**)** ***biti čulnosti, upravo zbog toga jer je (izveden), a ne (prvobitan), to jest on nije intelektualno opažanje kakvo na osnovu maloprije navedenog razloga izgleda da pripada samo pra-biću, a nikako čak i ne pripada jednome biču koje je zavisno i u svojoj egzistenciji i u svome opažanju (koje određuje njegovu egzistenciju u odnosu prema datim objektima); premda se posljednja primjedba o našoj estetičkoj teoriji mora smatrati za objašnjenje, a ne za dokaz.***

Zaključak transcendentalne estetike

Mi sad ovdje imamo jedan dio od onoga što je potrebno za rješenje opšteg problema transcendentalne filozofije: kako su mogući sintetični stavovi a priori?***, u stvari čiste opažaje a priori, prostor i vrijeme, u kojima mi, kada hoćemo u sudu a priori da izađemo izvan datoga pojma, nalazimo ono što se a priori ne može otkriti u pojmu već u opažaju koji mu odgovara i što se sa pojmom može sintetički, spojiti, ali*** **(»**koji čisti opažaji kao uslovi naše čulnosti omogućuju da možemo prije svakog iskustva odrediti osobinu objekta u sudovima a priori**«)** ***koji se sudovi iz toga razloga mogu odnositi samo na predmete čula i samo mogu važiti za objekte mogućeg iskustva.***

Drugi dio

TRANSCENDENTALNE TEORIJE O ELEMENTIMA

Transcendentalna logika

Uvod

IDEJA JEDNE TRANSCENDENTALNE LOGIKE I O LOGICI UOPŠTE

Naše saznanje proizlazi iz dva osnovna izvora duha od kojih se prvi sastoji u primanju predstava (receptivitet utisaka), a drugi u sposobnosti da se pomoću ovih predstava sazna neki predmet (spontanitet pojmova). Preko prvog izvora nama jedan predmet biva dat***; preko drugog, on se*** zamišlja ***u odnosu na onu predstavu (kao prostu odredbu duha). Dakle, opažaj i pojmovi sačinjavaju elemente svega našeg saznanja, tako da niti mogu pojmovi dati saznanje bez opažaja koji im na neki način odgovara, niti opažaj bez pojmova. Oba ova elementa su ili čisti ili empirički.*** Empirički ***su kada je u njima dat osjećaj (koji pretpostavlja stvarno prisustvo predmeta); a čisti, kad s predstavom nije pomiješan nikakav osjećaj. Osjećaj se može nazvati materijom čulnoga saznanja. Otuda čist opažaj sadrži samo formu pod kojom se nešto opaža, a čist pojam samo formu mišljenja nekog predmeta uopšte. Ali samo čisti opažaji ili čisti pojmovi jesu mogući a priori, empirički jedino a posteriori.***

Ako nazovemo čulnošću receptivitet ***našeg duha, kao njegovu moć da prima predstave ukoliko biva na neki način aficiran, onda je nasuprot tome razum sposobnost njegova da proizvodi predstave ili spontanost saznanja. Prema samoj prirodi našoj opažanje može biti samo i jedino čulno, to jest ono samo sadrži način na koji nas predmeti aficiraju. Naprotiv, sposobnost da se jedan predmet čulnog opažanja zamisli jeste razum. Nijedna od ovih osobina ne može se pretpostaviti drugoj. Bez čulnosti ne bi nam nijedan predmet bio dat, a bez razuma se nijedan predmet ne bi zamislio. Misli bez sadržaja jesu prazne, opažaji bez pojmova jesu slijepi. Otuda je isto tako nužno da učinimo svoje pojmove čulnim (to jest da im pridodamo predmet u opažanju), kao što je nužno da svoje opažaje učinimo sebi razumljivim (to jest da ih podvedemo pod pojmove). Takođe obje moći ili sposobnosti ne mogu izmijenjati svoje funkcije: razum ne može da opaža, a čula ne mogu da misle. Saznanje može da postane samo kad se one udruže. Ali zbog toga se njihove uloge ne smiju pomiješati, već postoji jak razlog da se svaka od tih moći brižljivo izdvoji i razlikuje od druge. Otuda razlikujemo nauku o pravilima čulnosti uopšte, to jest estetiku od nauke o pravilima razuma uopšte, to jest od logike.***

Logika, opet, može da se posmatra sa dva gledišta: ili kao logika opšte upotrebe razuma ili kao logika njegove specijalne upotrebe. Logika opšte upotrebe razuma sadrži apsolutno nužna pravila mišljenja bez kojih nije moguća nikakva upotreba razuma, i ona se prema tome odnosi na razum bez obzira na razliku predmeta na koje on može biti upravljen. Logika specijalne upotrebe razuma sadrži pravila po kojima treba misliti o jednoj određenoj vrsti predmeta. Ona prva logika

može se zvati elementarna logika, a ova druga organon (sredstvo) ove ili one nauke. Specijalna logika često se predaje u školama unaprijed kao propedeutika nauka, iako um prema svome razviću do nje dolazi naposljetku, tek pošto je nauka već davno prije toga gotova i samo treba da se još jednom ispravi i usavrši. Jer saznanje predmeta mora da se uzdigne do prilično visokog stupnja, ako se hoće da pokažu pravila po kojima može da se ostvari neka nauka o njima.

Opšta logika jeste ili čista ili primijenjena logika. U čistoj logici mi apstrahujemo od svih empiričkih uslova pod kojima naš razum djeluje, na primjer, od uticaja čula, od igre fantazije, od zakona pamćenja, od moći navike, naklonosti itd., te, dakle, i od izvora predrasuda, štaviše, uopšte od svih uzroka iz kojih nam dolaze izvjesna saznanja ili za koje se može pretpostaviti da neka saznanja iz njih proizlaze, jer se ovi uzroci tiču razuma samo pod izvjesnim uslovima njegove primjene, te da bi se oni odredili potrebno je iskustvo. Dakle, jedna opšta ***ali*** čista ***logika bavi se samo principima a priori i jeste kanon razuma i uma, ali samo u pogledu onoga što je formalno u njihovoj upotrebi, a sadržaj može da bude kakav mu drago (empirički ili transcendentalan). A,*** opšta logika ***zove se*** primijenjena ***tada kada se bavi pravilima upotrebe razuma pod subjektivnim empiričkim uslovima kojima nas psihologija uči.*** **(»**psihologija, proučava psihičke procese i osobine u njihovu nastanku, razvoju i objektivnim manifestacijama; ona je povezana s nastojanjima da na osnovu samo-opažanja i dedukcije dođu do određenih saznanja o psihičkim procesima i zakonima psihičkog života; kao samostalna nauke u vezi je s razvojem metodologije prirodnih znanosti i uz uvođenje metoda i eksperimentalnih postupaka za samo-opažanje**«)** ***Ona,***

dakle, ima empiričke principe, iako je opšta utoliko što se odnosi na upotrebu razuma bez razlike predmeta. Uslijed toga, ona nije niti kanon razuma uopšte niti organon naročitih nauka, već jedino katartikon običnog razuma. **(»**katartikon kao!? katarza = čišćenje, u prvom glavnom moralnom značenju čišćenje duše od određenog osječanja, što djeluje na cjelokupnu čovjekovu ličnost; njom se čovjek uzdiže iznad egoizma, jer spoznaje da se životne promjene događaju i bez naše volje; znači i čišćenje duše od grijeha**«)**

Prema tome, u opštoj logici mora potpuno da se izdvoji onaj dio koji treba da sačinjava čistu teoriju uma od onoga dijela koji sačinjava primijenjenu (iako još uvijek opštu) logiku. Prvi dio je zapravo samo i jedino nauka, premda kratka i suhoparna, kao što to iziskuje metodsko izlaganje jedne elementarne teorije razuma. Logičari moraju u njoj stalno da imaju pred očima dva pravila:

1) Kao opšta logika ona apstrahuje od svakog sadržaja saznanja razuma i od razlike njegovih predmeta, pa se bavi samo prostom formom mišljenja.

2) Kao čista logika ona nema nikakvih empiričkih principa, te ne uzima ništa (kao što se ponekad mislilo) od psihologije koja, prema tome, nema nikakvog uticaja na kanon razuma. Ona je, dakle, jedna demonstrirana doktrina i sve u njoj mora da bude potpuno a priori izvjesno.

Ono što ja zovem primijenjena logika (nasuprot običnom značenju ove riječi po kome ona treba da sadrži izvjesna upražnjavanja za koja čista logika daje pravila) jeste predstava o razumu i pravilima njegove nužne upotrebe in concreto, u stvari pod slučajnim uslovima subjekta koji ovu upotrebu mogu

i da ometu i da unaprijede, a koji su svi skupa dati empirički. Ona se bavi pažnjom, njenim smetnjama i posljedicama, porijeklom zablude, stanjem sumnje, ubjeđenja itd., te opšta i čista logika stoji prema njoj kao čisti moral koji sadrži samo nužne moralne zakone jedne slobodne volje prema teoriji o vrlinama* (**»vrlina = jakost, valjanost, ona je vrhunac ili krajnost. Vrline opisuje Platon u svojoj Državi i određuje kao umjerenost, hrabrost i mudrost te njihov sklad poima kao najvišu vrlinu – pravednost, umijeće, razboritost, vjera, ljubav i nada**«) *u pravom smislu te riječi koja ispituje ove zakone u njihovom odnosu prema teškoćama koje čine osjećanja, naklonosti i strasti kojima su ljudi više manje podložni, i koja nikada ne može da predstavlja neku pravu nauku, jer su njoj isto kao i primijenjenoj logici potrebni empirički i psihološki principi.

II
O TRANSCENDENTALNOJ LOGICI

Kao što smo pokazali, opšta logika apstrahuje od svakog sadržaja saznanja, to jest od svakog njegovog odnosa prema objektu i posmatra samo logičku formu u odnosu jednih saznanja prema drugima, to jest formi mišljenja uopšte. Ali pošto postoje i čisti i empirički opažaji (kao što dokazuje transcendentalna estetika), to bi se mogla naći i neka razlika između čistoga i empiričkoga mišljenja predmeta. U ovom slučaju postojala bi jedna logika u kojoj se ne bi apstrahovalo od svakog sadržaja saznanja; jer ona logika koja bi sadržala samo pravila čistoga mišljenja nekoga predmeta isključivala bi sva

ona saznanja koja bi po sadržini bila empirička. Ona bi se bavila i porijeklom našega saznanja o predmetima ukoliko se ono ne može pripisati predmetima; opšta logika, naprotiv, nema nikakva posla s porijeklom saznanja: ona posmatra samo predstave prema zakonima po kojima ih razum kad misli upotrebljava u odnosu jednih prema drugima, pa bilo da su te predstave prvobitno a priori u nama samima bilo da su samo empirički date; dakle, ona se bavi samo formom razuma koja se može pribaviti predstavama, ma otkuda one postale.

Hoću ovdje da učinim jednu primjedbu koja će imati uticaja na sva sljedeća posmatranja i koja se mora imati u vidu, u stvari: ne smije se nazivati transcendentalnim svako saznanje a priori, već samo ono kojim mi saznajemo da se i kako se izvjesne predstave (opažaji ili pojmovi) primjenjuju jedino a priori ili kako su moguće samo a priori; (transcendentalno, hoće se reći mogućnost saznanja a priori ili njegova upotreba a priori). Otuda niti prostor niti ijedna njegova geometrijska odredba a priori nisu neke transcendentalne predstave; jedino saznanje da te predstave nisu empiričkog porijekla, kao i mogućnost kako se one pri svemu tome mogu a priori odnositi na predmete iskustva mogu se nazvati transcendentalnim. Isto tako, da predmeti uopšte zauzimaju prostor, to bi bilo jedno transcendentalno saznanje; ali ako se posmatraju samo predmeti čula u njihovim prostornim odnosima, onda je to empiričko saznanje. Dakle, razlika između transcendentalnoga i empiričkoga spada samo u kritiku saznanja i ne tiče se odnosa ovog saznanja prema njegovim predmetima.

Prema tome, u očekivanju da možda postoje pojmovi koji bi se mogli odnositi a priori na predmete, ne kao čisti ili čulni opažaji, već samo kao radnje čistoga mišljenja, koji su, dakle,

pojmovi, ali niti empiričkog niti estetičkog porekla, mi unaprijed stvaramo sebi ideju jedne nauke o čistom razumu i racionalnom saznanju u kome predmete zamišljamo potpuno a priori. Takva jedna nauka koja bi određivala porijeklo, obim i objektivnu vrijednost takvih saznanja morala bi se zvati transcendentalna logika***, jer se ona bavi jedino zakonima razuma i uma, ali samo ukoliko se oni odnose na predmete a priori, a ne kao opšta logika koja se bavi kako empiričkim tako i čistim saznanjima uma, bez obzira na njihovu razliku.***

III
O PODJELI OPŠTE LOGIKE NA ANALITIKU I DIJALEKTIKU

Staro i slavno pitanje kojim se htjelo pritjerati logičare u tjesnac i nagnati ih ili da se uhvate na jednoj bijednoj dijaleli **(»**dialeksi**«) (»**dijalela = način kretanja u krugu. Pogrešan način zaključivanja, odnosno dokazivanja, a ima oblik kretanja u krug**«)** ***ili da priznaju svoje neznanje, pa, dakle, i ništavilo cijele svoje vještine, jeste ovo: šta je istina? Nominalna definicija istine,*** **(»**nominalno = što se odnosi samo na ime, na riječ, na naziv, a ne na predmet. Nominalna je, na primjer, definicija koja ne iznosi sadržaj, dakle bit nekoga pojma, niti označava mjesto tog pojma u sistemu pojmova, nego tek objašnjava značenje same riječi kao imena, da se izbjegnu nesporazumi**«)** ***kao, da je istina podudarnost saznanja i njegovog predmeta, ovdje se priznaje i pretpostavlja; ali treba znati šta je opšti i pouzdani kriterijum*** **(»**kriterij = razlikovati, suditi, oznaka, obilježje, mjerilo; sredstvo za

razlikovanje, provjeravanje; ono pomoću čega utvrđujemo je li nešto doista to što se čini da jest; sredstvo pomoću kojeg razlikujemo nešto od onoga što mu je samo prividno slično. Kriterij istine - sredstvo pomoću kojeg možemo razlikovati istinu od neistine; kriterij pomoću čega možemo prepoznati dobro od onoga što nije dobro**«)** ***istine svakoga saznanja.***

Veliki je to i nužan dokaz mudrosti ili uviđavnosti kada se zna šta se sa razlogom može pitati. Jer ako je pitanje po sebi besmisleno, te zahtjeva nepotrebne odgovore, onda je ono ne samo stidno za onog ko ga postavlja, već katkad ima i tu nezgodu što neopreznoga slušaoca navodi na besmislene odgovore, te dalje smiješan prizor dvojice ljudi od kojih jedan muze jarca, a drugi podmeće sito.

Ako se istina sastoji u podudarnosti jednoga saznanja s njegovim predmetom, onda ovaj predmet treba time da se razlikuje od drugih; jer jedno saznanje jeste lažno ako se ne slaže s predmetom na koji se odnosi, premda se u njemu nalazi ponešto što bi u stvari moglo važiti o drugim predmetima. Ali, jedan opšti kriterijum istine morao bi važiti za svako saznanje bez razlike njegovih predmeta. Međutim, jasno je da je potpuno nemoguće i besmisleno tražiti neku oznaku istine ovoga sadržaja saznanja, jer se u toj oznaci apstrahuje od svakog spoznajnog sadržaja (odnosa prema objektu saznanja), a istine se tiče baš taj sadržaj i da se, prema tome, ne može pokazati neka dovoljna i opšta oznaka istine. Pošto smo još gore nazvali sadržaj saznanja njegovom materijom, to moramo reći: o istini saznanja ne može se u pogledu njegove materije zahtijevati nikakva opšta oznaka, jer ona predstavlja protivrječnost u sebi.

Što se tiče same forme saznanja (ostavljajući na stranu svaki sadržaj), isto tako je jasno: da jedna logika, ukoliko izlaže

opšta i nužna pravila razuma, mora baš u ovim pravilima da predstavi kriterije istine. Jer ono što protivrječi ovim pravilima jeste lažno, pošto u tom slučaju razum protivrječi svojim opštim pravilima mišljenja, to jest samome sebi. Ali ovi kriteriji odnose se samo na formu istine, to jest na mišljenje uopšte i utoliko su sasvim tačni, ali ipak nisu dovoljni. Jer, iako jedno saznanje može da bude u potpunom skladu sa logičkom formom, to jest može da ne protivrječi samome sebi, ipak ono može da protivrječi predmetu. Prema tome, čisto logički kriterij um istine, u stvari podudarnost jednoga saznanja sa opštim i formalnim zakonima razuma i uma jeste zaista conditio sine qua non**, («** = uvjet bez kojega neki određeni događaj nikako ne može nastati; ustanovljeni neophodan uvjet nečega**«)** ***dakle negativni uslov svake istine: dalje, logika ne može da ide i nikakvom probnom mjerom ne može da utvrdi zabludu koja se ne odnosi na formu, već na sadržaj.***

Opšta logika raščlanjuje cjelokupno formalno djelovanje razuma i uma u njegove elemente i predstavlja ih kao principe svega logičkog ocjenjivanja našeg saznanja. Otuda se ovaj dio logike može zvati analitika i baš zbog toga je on bar negativan kriterijum istine, pošto svako saznanje mora prije svega da se ispita i procijeni u njegovoj formi po ovim pravilima, prije nego se ispita u njegovoj sadržini, da bi se riješilo da li sadrži pozitivnu istinu i u odnosu na predmet. Ali, pošto čista forma saznanja, ma kako da se slaže sa logičkim zakonima, još ni izdaleka nije dovoljna da sačinjava i materijalnu (objektivnu) istinu saznanja, to se niko ne može usuditi da samo na osnovu logike sudi o predmetima i da išta o njima tvrdi, ako prethodno nije izvan logike zadobio temeljna obavještenja o njima, te da naknadno pokuša da ih iskoristi i ujedini po logičkim zakonima

u jednu jednostavnu cjelinu, ili, još bolje, da ih samo ispita po tim zakonima. Ipak, u jednoj tako varljivoj vještini koja se sastoji u tome da se svima našim saznanjima dâ forma razuma, iako se u pogledu njihovog sadržaja može biti još vrlo prazan i siromašan, u jednoj tako varljivoj vještini, kažem, ima nečega tako privlačnog da se ona opšta logika koja je prosto kanon ***ocjenjivanja upotrebljiva kao*** organon ***za stvarno proizvođenje — tako se bar uobražava — objektivnih tvrđenja, te se na taj način ona u stvari zloupotrebljava. Ali, opšta logika kao, (nedo' Bog) organon zove se*** dijalektika.

Ma kako da je različito značenje koje su davali ovome nazivu kojim su se služili da bi označili bilo jednu nauku bilo vještinu, ipak se iz stvarne upotrebe toga imena sa sigurnošću može izvesti da dijalektika kod njih nije bila ništa drugo do logika prividа***: jedna sofistička vještina*** (»sofistički = što se odnosi na sofiste = domišljat, prevarant s posebnim obzirom na vještinu namjernog neistinitog i neispravnog dokazivanja. Sofistika = učenje starogrčkih sofista; umijeće domišljatog dokazivanja, u lošem smislu; zloupotreba jezično izražajnih mogućnosti i logičkih oblika za izvrtanje istine«) ***da se svome neznanju, pa čak i svojim namjernim opsjenama dâ izgled istine na taj način što se podražava metod temeljitosti koji propisuje logika uopšte, koristeći njenu topiku*** (»topika = način kako može da se primjenjuje govor u dokazivanju vlastitih tvrdnji. Aristotelov logički spis »Topika« pokazuje kako se o svakom problemu mogu izvesti vjerovatni (nenaučni) zaključci«) ***za uljepšavanje svakog praznog zanovijetanja. Prema tome, treba uočiti kao jednu pouzdanu i korisnu opomenu: da je opšta logika,*** posmatrana kao organon, ***uvijek logika privida, to jest dijalektička. Jer***

pošto nas ona ne uči ničemu o sadržini saznanja, već samo o formalnim uslovima njegovog slaganja s razumom, uslovima koji su, uostalom, potpuno ravnodušni u pogledu predmeta, to zahtjev: da se opšta logika upotrijebi kao sredstvo (organon) za razvijanje i proširivanje svoga znanja, bar kako se obično misli, mora da izađe na prazno brbljanje, pri čemu se po volji može svašta da tvrdi sa nekim izgledom, ili da pobija.

Jedno takvo učenje nikako nije u skladu sa dostojanstvom filozofije. Zbog toga se ovaj naziv dijalektike radije ubraja u logiku kao kritika dijalektičkog privida***, i mi želimo da se ona i ovdje shvati kao takva.***

IV
O PODJELI TRANSCENDENTALNE LOGIKE NA TRANSCENDENTALNU ANALITIKU I TRANSCENDENTALNU DIJALEKTIKU

U transcendentalnoj logici mi izolujemo razum (kao gore u transcendentalnoj estetici čulnost), pa iz našeg saznanja ističemo samo onaj dio mišljenja koji ima svoje porijeklo jedino u razumu. Ali upotreba ovog čistog saznanja osniva se na ovom njegovom uslovu: da nam predmeti na koje se ono može primijeniti budu dati u opažanju. Jer bez opažanja svakom našem saznanju nedostaju objekti, i u tom slučaju ono ostaje potpuno prazno. Onaj dio transcendentalne logike, dakle, koji izlaže elemente čistoga saznanja razuma i principa bez kojih ne može da se zamisli nigdje nikakav predmet jeste transcendentalna analitika i u isto vrijeme logika istine. Jer, njoj ne može da protivrječi nikakvo saznanje, a da ne izgubi

svaki sadržaj, to jest svaki odnos na ma koji objekat, te, dakle, svaku istinitost. Ali pošto je veoma privlačno i zavodljivo da se čovjek služi samo ovim saznanjima i osnovnim stavovima čistog razuma čak i izvan granica iskustva koje nam u stvari samo i jedino može dati materiju (objekte) na koju se oni čisti pojmovi razuma mogu primijeniti, to se razum izlaže opasnosti da u praznim sofističkim umovanjima učini od prostih formalnih principa čistoga razuma materijalnu upotrebu i da sudi o predmetima bez razlike, o predmetima koji nam ipak nisu dati i koji nam možda ni na koji način ne mogu biti dati. Pošto bi, dakle, transcendentalna analitika trebalo da bude upravo samo kanon ocjenjivanja empiričke upotrebe, to se od nje čini zloupotreba ako se smatra kao organon (sredstvo) jedne opšte i neograničene upotrebe, pa se hoće jedino pomoću čistoga razuma sintetički da sudi, tvrdi, odlučuje o predmetima uopšte. Tada bi, dakle, upotreba čistoga razuma bila dijalektička. Drugi dio transcendentalne logike mora, prema tome, da bude kritika ovoga dijalektičkog privida i zove se transcendentalna dijalektika; ne kao vještina kojom se takav privid dogmatički izaziva (jedna, na žalost, vrlo uobičajena vještina za varanje, u raznim metafizičkim dijelima), već kao kritika razuma i uma u pogledu njihove hiperfizičke (» hiperfizički = što fizika ne može protumačiti, nadnaravno, iznad prirode«) upotrebe, da bi se otkrio lažni sjaj njihovih neosnovanih pretjeranih zahtjeva i da se njihovo polaganje prava na pronalaženje i proširivanje koje oni misle da ostvare pomoću transcendentalnih principa ograniči na prosto ocjenjivanje čistog razuma i njegovu zaštitu od sofističkih opsjena.

Prvi odjeljak
transcendentalne logike
TRANSCENDENTALNA ANALITIKA

Ova analitika sastoji se u razlaganju našeg cjelokupnog saznanja a priori na elemente čistoga saznanja razuma. Pri tom treba obratiti pažnju na ove stvari: 1.) da su pojmovi čisti, a ne empirički; 2.) da ne pripadaju opažanju ili čulnosti već mišljenju i razumu; 3.) da su pojmovi elementarni i da se razlikuju od izvedenih pojmova ili od onih koji su iz njih sastavljeni; 4.) da je tabla tih pojmova potpuna i da oni obuhvataju potpuno cijelo polje čistoga razuma. Ali ova potpunost jedne nauke ne može se priznati sa sigurnošću na osnovu proste procijene jednog agregata (»agregat = gomila, hrpa koja nastaje samo vanjskim gomilanjem bez unutrašnje veze, - iskustvo nije jednostavan agregat opažanja ili odredbi, jer u tom slučaju ono ne bi imalo opšte vrijednosti, nego radi sticanja iskustva opažanja moraju stajati pod nekim razumnim jedinstvom, tj. moraju imati unutrašnju vezu«) ***koji je postao iz samih pokušaja; otuda je ona moguća samo na osnovu*** jedne ideje o cjelini ***racionalnog saznanja a priori, kao i na osnovu njome određene podjele pojmova koji se sačinjavaju, dakle, samo na osnovu njihove uzajamne*** veze u jednome sistemu, ***čisti razum izdvaja se potpuno ne samo od svega što je empiričko, već i od svake čulnosti. On predstavlja jedno jedinstvo koje postoji za sebe, koje je dovoljno sebi i koje se nikako ne može umnožiti nekim dodavanjima tuđih elemenata. Otuda će skup njegovih saznanja sačinjavati jedan sistem koji treba da se odredi i obuhvati pod jednu ideju, i čija potpunost i artikulacija mogu u***

isto vrijeme poslužiti kao jedno mjerilo tačnosti i istinitosti svih dijelova koji ga sačinjavaju. Cio ovaj dio transcendentalne logike ***sastoji se iz dvije*** knjige***, od kojih jedna sadrži*** pojmove ***a druga*** osnovne stavove ***čistoga razuma.***

Prva knjiga
transcendentalne analitike
ANALITIKA POJMOVA

Ja pod analitikom pojmova ne razumijem njihovu analizu ili metod koji je u filozofskim istraživanjima uobičajen, a koji se sastoji u razlaganju i objašnjavanju sadržine pojmova koji se pokazuju, već pod tim ja razumijem razlaganje same sposobnosti razuma ***koje jedva da je pokušavano, a koje se preduzima da bi se ispitala mogućnost pojmova*** a priori ***na taj način što ćemo ih potražiti u samom razumu kao njihovom mjestu rođenja i analizirati njihovu čistu upotrebu uopšte; jer to je poseban posao jedne*** transcendentalne ***filozofije; ostalo je logičko ispitivanje pojmova u filozofiji uopšte. Mi ćemo, dakle, tragati za čistim pojmovima do njihovih prvih klica i dispozicija u ljudskom razumu, gdje se oni nalaze u pripravnosti, dok se najzad ne razviju povodom iskustva i dok ih, oslobođene od svih empiričkih uslova koji su u njima spojeni, upravo taj isti razum ne pokaže u njihovoj čistoti.***

Prvi glavni dio analitike pojmova

O PRINCIPU IZNALAŽENJA SVIH ČISTIH POJMOVA RAZUMA

Kad se pusti da jedna moć saznanja djeluje, onda se na osnovu izvjesnih povoda pokazuju razni pojmovi po kojima se ta moć saznanja poznaje i koji se mogu skupiti u jednu više ili manje iscrpnu listu, prema tome da li je bilo preduzeto duže posmatranje tih pojmova ili posmatranje sa većom pažnjom. Gdje će se ovo ispitivanje završiti, to se sa sigurnošću nikada ne može odrediti na osnovu ovog tako reći mehaničkog metoda. **(»**mehanicistički, svaki postupak koji nastoji da različite pojave u prirodi, društvu ili psihičkom životu čovjeka svede na zakone mehanike, te smatra da se tumačenje pojava iscrpljuje u njihovu svođenju na kvantitativne odnose sila i tendencija **[»tendencija** = *za nečim težiti, sklonost, namjera, upravljenost prema nekoj težnji, nekog duševnog ili povijesnog kretanja***«]«)** ***Isto tako pojmovi koji se slučajno pronalaze ne pokazuju se ni u kome redu i sistematskom jedinstvu, već se, udruženi samo po sličnostima i po veličini svoga sadržaja, počevši od najprostijih do složenijih, stavljaju u nizove koji su sve drugo samo ne sistematski, premda postaju na neki način metodski.***

Transcendentalna filozofija ima tu prednost, ali i obavezu, da iznalazi svoje pojmove po jednom principu, i to zato što oni iz razuma kao apsolutnog jedinstva proizlaze čisti i nepomiješani, te uslijed toga moraju biti među sobom spojeni prema nekome pojmu ili ideji. A takva jedna veza pruža nam jedno pravilo, po

kome se a priori mogu odrediti mjesto svakome čistome pojmu razuma i potpunost za njih sve skupa; inače bi sve to bilo proizvoljno ili slučajno.

Prvi odsjek
o transcendentalnom principu iznalaženja
svih čistih pojmova razuma

O LOGIČKOJ UPOTREBI RAZUMA UOPŠTE

Razum je bio gore definisan samo negativno: kao jedna sposobnost saznanja koja nije čulna. Ali bez čulnosti mi ne možemo učestvovati ni u kakvom opažanju. Razum, dakle, nikako nije neka sposobnost opažanja. Međutim, pored opažanja nema drugog načina saznanja, osim pomoću pojmova. Prema tome, saznanje svakoga razuma bar razuma ljudskog, jeste saznanje pomoću pojmova, ne intuitivno, **(»** = neposredno evidentno sagledano**«)** ***već diskurzivno. Svi opažaji kao čulni osnivaju se na afekcijama,*** **(»**afekcija = termin kojim se označava emocionalni element doživljaja (za razliku od saznanja i voljnih doživljaja**«)** ***a*** **(»**dakle**«)** ***pojmovi na funkcijama.*** **(»**funkcija = aktivnost ili proces**«)** ***Pod funkcijom ja razumijem jedinstvo radnje koja razne predstave podređuje pod jednu zajedničku predstavu. Pojmovi se, dakle, zasnivaju na spontanitetu*** **(»**spontano = neposredno, ležerno**«)** ***mišljenja, kao što se čulni opažaji zasnivaju na receptivitetu utisaka. Razum može da se posluži ovim pojmovima samo i jedino toga radi da pomoću njih sudi. Pošto se osim opažaja nijedna druga predstava ne odnosi neposredno na predmet, to se jedan pojam nikada ne može odnositi***

neposredno na predmet, već na neku drugu predstavu o njemu (bilo da je to opažaj ili opet pojam). Sud je, dakle, posredno saznanje nekoga predmeta, to jest predstava njegove predstave. U svakom sudu ima jedan pojam koji važi za mnoge, a među ovima mnogima opet obuhvata i jednu datu predstavu koja se odnosi neposredno na predmet. Tako se, na primjer, u sudu: sva su tijela djeljiva***, pojam djeljivoga odnosi na razne druge pojmove; ali među ovima on se odnosi naročito na pojam tijela, a ovaj opet na izvjesne pojave*** (»opažaje«) ***koje su nam date. Ovi predmeti, dakle, predstavljaju se pomoću pojma djeljivosti posredno. Svi su sudovi, prema tome, funkcije jedinstva među našim predstavama, pošto se radi saznanja predmeta upotrebljava mjesto jedne neposredne predstave neka viša predstava koja pod sobom obuhvata nju i više drugih i time se mnoga moguća saznanja spajaju u jedno saznanje. Ali mi sve radnje razuma možemo da svedemo na sudove, tako da se razum uopšte može predstaviti kao moć suđenja. Jer prema onome što je gore rečeno razum je*** moć mišljenja***. Misliti znači saznati pomoću pojmova. A pojmovi kao predikati mogućih sudova odnose se na koju bilo predstavu nekoga predmeta koji još nije određen. Tako pojam tijela znači nešto, na primjer metal koji se može saznati pomoću toga pojma. On je, dakle, samo po tome pojam što se pod njim nalaze druge predstave posredstvom kojih on može da se odnosi na predmete. On je, dakle, predikat za jedan mogući sud, na primjer: svaki metal jeste tijelo. Dakle, sve funkcije razuma skupa mogu se naći ako se budu mogle potpuno predstaviti funkcije jedinstva u sudovima. A da se ovo sasvim lijepo može izvršiti pokazat će sljedeći odsjek.***

Drugi odsjek

o principu za pronalaženje svih
čistih pojmova razuma

§ 9.

O LOGIČKOJ FUNKCIJI RAZUMA U SUDOVIMA

Ako apstrahujemo od svega sadržaja jednoga suda uopšte pa posmatramo samo prostu formu razuma u njemu, onda nalazimo da se funkcije mišljenja u sudu mogu podvesti pod četiri naslova od kojih svaki obuhvata tri momenta pod sobom. One se, s pravom, mogu predstaviti u sljedećoj tabli:

1

Kvantitet sudova:

Opšti

Posebni

Pojedinačni

2

Kvalitet:

Potvrdni

Odrični

Beskonačni

3

Relacija:

Kategorični

Hipotetički

Disjunktivni

4

Modalitet:

Problematični

Asertorični
Apodiktični

Pošto ova podjela izgleda da odstupa od uobičajene tehnike logičara u nekim mada ne bitnim delovima, to neće biti nepotrebne sljedeće primjedbe da bi se preduprediо eventualni nesporazum:

1. ***Logičari s pravom kažu da se pri upotrebi sudova u zaključcima uma može postupati sa pojedinačnim sudovima kao sa opštim. Jer upravo uslijed toga što oni nemaju nikakvog obima, njihov predikat ne može da se odnosi samo na ponešto od onoga što se nalazi pod pojmom subjekta, a da se od ostaloga izuzme. On, dakle, važi za ovaj pojam bez izuzetka, kao da je u pitanju jedan opšti pojam koji ima obim i o čijem bi cijelom značenju predikat važio. Naprotiv, ako uporedimo jedan pojedinačni sud sa jednim opštim samo kao saznanje i sa gledišta kvantiteta, onda on stoji prema ovome opštem sudu kao jedinica prema beskonačnosti, te se po sebi bitno razlikuju jedan od drugog. Dakle, kad ja cijenim jedan pojedinačan sud*** (jedinstvena presuda) ***ne samo po njegovoj unutrašnjoj vrijednosti, već kao saznanje uopšte i po veličini koja mu pripada u poređenju s drugim saznanjima, onda se on svakako razlikuje od opštih sudova*** (opštim propisima)***, te u jednoj potpunoj tabli momenata mišljenja uopšte zaslužuje jedno naročito mjesto (iako zaista ne u jednoj logici koja se ograničava prosto na upotrebu sudova posmatranih u njihovim međusobnim odnosima).***

2. ***Isto tako u transcendentalnoj logici moraju se razlikovati još i*** beskonačni sudovi ***od*** potvrdnih***, premda se oni u opštoj***

logici s pravom računaju u potvrdne sudove i ne sačinjavaju neki naročiti član podjele. Jer, opšta logika apstrahuje od svakog sadržaja predikata (mada je on odričan) i pazi samo na to da li se on subjektu pridaje ili mu se stavlja nasuprot. Međutim, transcendentalna logika posmatra sud i s gledišta vrijednosti ili sadržine ovog logičkog tvrđenja posredstvom jednog čisto negativnog predikata i pazi na to kakvu dobit ovo tvrđenje donosi u pogledu cjelokupnog saznanja. Da sam ja o duši kazao: ona nije smrtna***, tada bih ja pomoću jednog negativnog suda bar spriječio jednu zabludu. Međutim, stavom:*** duša je nesmrtna***, ja sam s gledišta logičke forme u stvari tvrdio, pošto stavljam dušu u neograničeni obim bićâ koja ne umiru. Ali pošto ono što je smrtno sadrži jedan dio od cijeloga obima mogućih bićâ, a ono što nije smrtno sadrži onaj drugi njegov dio, to mojim stavom nije ništa drugo rečeno nego da je duša jedna od beskonačne množine stvari koje preostaju kad oduzmem sve što je smrtno. Ali time se beskonačna sfera svega mogućega ograničava samo utoliko što se od nje odvaja ono što je smrtno i duša stavlja u ostali prostor njenog obima. Ali ovaj prostor, i pored ovog oduzimanja, ostaje još beskonačan, i mogli bi se oduzeti i još više njegovih dijelova, a da se pojam duše time ni najmanje ne uvećava niti pozitivno određuje. Dakle, ovi sudovi, beskonačni u pogledu logičkog obima, jesu stvarno ograničavajući samo za sadržaj saznanja uopšte, te se utoliko preko njih ne smije preći u transcendentalnoj tabli svih momenata mišljenja u sudovima, jer će možda funkcija koju razum u njima izvodi biti važna u polju njegovog čistog saznanja a priori.***

3. ***Svi odnosi mišljenja u sudovima jesu:*** a) ***odnosi predikata prema subjektu,*** b) ***razloga prema posljedici,*** c) ***u***

jednom podijeljenom saznanju odnosa svih članova podjele jednih prema drugima. U prvoj vrsti sudova postoje samo dva pojma, u drugoj dva suda, u trećoj više sudova posmatranih u njihovom međusobnom odnosu. Hipotetični stav: ako postoji savršena pravda ***onaj ko je uporno loš kažnjava se, sadrži upravo odnos dvaju stavova:*** postoji savršena pravda ***i onaj ko je uporno rđav kažnjava se. Ovdje se ne odlučuje da li su ova dva stava po sebi istinita. Ovim sudom zamišlja se samo posljedica. Disjunktivni sud na kraju, (tj. naposljetku) sadrži međusobni odnos dvaju ili više stavova, ali ne odnos sljedovanja, već odnos logičke suprotnosti, i to ukoliko sfera (»*** = djelokrug, područje djelovanja**«)** ***jednog stava isključuje sferu drugoga; ali on sadrži pri tom i odnos zajednice, ukoliko, ovi stavovi zajedno ispunjavaju sferu cijeloga saznanja o kome je riječ; on, dakle, sadrži odnos dijelova sfere jednoga saznanja, pošto je sfera svakoga dijelâ dopunski dio sfere drugoga dijelâ do cijeloga spoja podijeljenog saznanja. Ako ja, na primjer, kažem: svijet postoji ili*** slijepim slučajem ***ili*** na osnovu unutrašnje nužnosti ***ili*** uslijed nekog spoljašnjeg uzroka***, onda svaki od ovih stavova zauzima jedan dio sfere mogućega saznanja o biću jednoga svijeta uopšte, a svi skupa cijelu sferu. Isključiti saznanje iz jedne od ovih sfera znači staviti ga u jednu od ostalih, i obrnuto staviti ga u jednu sferu znači isključiti ga iz ostalih. Dakle, u jednome disjunktivnome sudu postoji izvjesna zajednica saznanja koja se sastoji u tome što se ona uzajamno isključuju, ali ipak određuju pravo saznanje u*** cjelini ***na taj način što zajedno uzeta sačinjavaju cio sadržaj jednoga jedinoga datoga saznanja. To je sve što smatram nužnim da ovdje primjetim radi onoga što sljeduje.***

4. Modalitet sudova jeste jedna njihova sasvim naročita funkcija koja se time odlikuje što ništa ne pridaje sadržaju suda (jer osim kvantiteta, kvaliteta i odnosa nema ničeg više što bi sačinjavalo sadržaj suda), već se tiče samo vrijednosti kopule za mišljenje uopšte. **(**»kopula = spojnica, veza, subjekta i predikata u rečenici, obično izražena riječju »jest«. U logičkom sudu, bez obzira na njegovu jezičnu formulaciju, kopula uvijek predstavlja misaoni odnos subjekta i predikata. Kopula je u sudu objekt moguće afirmacije ili negacije**«)** ***Sudovi su*** problematični ***ako se u njima tvrđenje ili odricanje uzima samo kao moguće (proizvoljno); asertorični su ako se ono smatra kao stvarno (istinito); apodiktični su oni sudovi u kojima se tvrđenje ili odricanje drži za nužno.****

****** Kao da je mišljenje u prvom slučaju funkcija razuma, u drugome moći suđenja, a u trećem uma. Jedna primjedba koja će tek kasnije biti objašnjena.***

Tako oba suda čiji odnos sačinjava hipotetični sud (predhodni i rezutirajuči), isto tako sudovi u čijem se uzajamnom uticaju sastoji disjunktivni sud (članovi podjele) jesu svi skupa samo problematični. U gornjem primjeru stav: postoji savršena pravda***, ne kazuje se asertorički, već se zamišlja samo kao jedan proizvoljan sud koji neko može da usvoji; samo je posljedica asertorična. Otuda takvi sudovi mogu očevidno biti i lažni; pa ipak, problematički uzevši, da budu uslovi saznanja istine. Tako sud:*** svijet postoji slijepim slučajem ***jeste u disjunktivnome sudu samo problematičnog značenja, u stvari, neko može za trenutak da ga usvoji, pa ipak služi tome da se***

iznađe istinit sud (kao što je obilježavanje lažnoga puta među svima putevima kojima se može poći). Dakle, problematičan stav je onaj koji izražava samo logičku mogućnost (koja nije objektivna), to jest slobodan izbor u priznavanju jednoga takvog stava, jedno prosto samovoljno prihvatanje njegovo u razumu. Asertoričan sud iskazuje logičku stvarnost ili istinu, kao što je na primjer (predhodni-ca) u jednome hipotetičkom zaključku uma u gornjem stavu problematičan, a u donjem asertoričan i pokazuje da je stav već vezan s razumom po njegovim zakonima. U apodiktičnom stavu zamišlja se asertoričan stav kao određen ovim zakonima samoga razuma, i uslijed toga kao stav koji tvrdi a priori; na taj način apodiktični stav izražava logičku nužnost. Prema tome, pošto se ovdje sve prisajedinjuje razumu postepeno, tako da se o nečemu sudi prvo problematički, zatim se usvaja i asertorički kao istinito, na kraju kao nerazdvojno vezano sa razumom, to jest kao tvrđenje koje se postavlja kao nužno i apodiktično, to se ove tri funkcije modaliteta mogu zvati tri momenta mišljenja uopšte.

Treći odsjek
o principu za iznalaženja svih čistih pojmova razuma

§ 10
O ČISTIM POJMOVIMA RAZUMA ILI O KATEGORIJAMA

Opšta logika apstrahuje, kao što je već više puta rečeno, od svega sadržaja saznanja i očekuje da joj predstave budu date ma sa koje druge strane, da bi ih prvo preobrazila u pojmove,

što ona čini pomoću analize. Međutim, transcendentalna logika ima pred sobom jednu raznovrsnost čulnosti a priori koju joj pruža transcendentalna estetika, da bi dala materijal za čiste pojmove razuma, bez čega bi oni bili bez ikakvoga sadržaja, to jest potpuno prazni! (»bez čega bi ona bila«) Dakle, prostor i vrijeme sadrže jednu raznovrsnost čistoga opažanja a priori, ali ipak spadaju u uslove receptiviteta našega duha, pod kojima on jedino može da primi predstave o predmetima; oni, prema tome, moraju uvijek da ga aficiraju. Ali spontanitet našeg mišljenja zahtjeva da se ova raznovrsnost pređe prvo na neki način pojedinačno, da se skupi i poveže, da bi se iz toga načinilo neko saznanje. Ja tu radnju nazivam sintezom.

Ali ja pod sintezom ***u najširem smislu te riječi razumijem akt kojim se razne predstave dodaju jedna drugoj i kojim se ova njihova raznovrsnost shvata u jednome saznanju. Jedna takva sinteza jeste*** čista ***ako ta raznovrsnost nije data empirički već a priori (kao raznovrsnost u prostoru i u vremenu). Predstave moraju biti date prije svake njihove analize i nikakvi pojmovi ne mogu,*** što se tiče njihovog sadržaja***, da postanu analizom. Ali, sinteza raznovrsnoga (bilo da je ono dato empirički ili a priori) proizvodi prije, jedno saznanje koje može zaista da bude odmah u početku još sirovo i nejasno, i da, je uslijed toga, potrebna analiza; ipak je sinteza upravo ta koja skuplja elemente u saznanje i ujedinjuje ih u jedan izvjestan sadržaj ; otuda moramo prvo na nju da obratimo pažnju kada hoćemo da sudimo o prvome porijeklu našega saznanja.***

Sinteza uopšte jeste, kao što ćemo kasnije vidjeti, prosto dejstvo uobrazilje, jedne slijepe, iako neophodne funkcije duše, (»funkcije razuma«)***bez koje apsolutno ne bismo imali nikakvog saznanja, a koje smo, međutim, vrlo rijetko svjesni.***

Međutim, svođenje ove sinteze na pojmove, to je jedna funkcija koja pripada razumu i tek pomoću nje on nam pribavlja saznanje u pravom smislu te riječi.

Čista sinteza, predstavljena ***na jedan*** opšti način***, daje čist pojam razuma. Ali ja pod čistom sintezom razumijem onu sintezu koja se zasniva na nekom principu sintetičkog jedinstva a priori: tako je naše brojanje (što se naročito primjećuje u većim brojevima) jedna*** sinteza prema pojmovima***, jer se ona vrši po jednom zajedničkom principu jedinstva (na primjer, prema dekadnome sistemu).*** **(»** = brojanje od **0 – 9 ;** 10 cifara **«)** ***Dakle, pod ovim pojmom jedinstvo u sintezi raznovrsnoga jeste nužno.***

Razne predstave podvode se pod jedan pojam analizom (posao kojim se bavi opšta logika). A transcendentalna logika uči kako se svode na pojmove ne predstave, već na čistu sintezu ***njihovu. Prva stvar koja nam radi saznanja svih predmeta a priori mora biti data jeste*** raznovrsnost ***čistog opažanja; druga stvar jeste sinteza ove raznovrsnosti od strane uobrazilje, ali ona ne daje još nikakvo saznanje. Pojmovi, najzad, koji daju*** jedinstvo ***ovoj čistoj sintezi i koji se jedino sastoje u predstavi ovoga nužnoga sintetičkoga jedinstva čine treću stvar koja je neophodna za saznanje jednoga datoga predmeta i oni se zasnivaju na razumu.***

Ista funkcija koja daje jedinstvo raznim predstavama u jednome sudu***, ona daje i prostoj sintezi raznih predstava*** **(»**razne predstave**«)** ***u jednom opažaju jedinstvo koje se, opšte izraženo, zove čist pojam razuma. Dakle, isti razum i to pomoću onih istih radnji pomoću kojih, služeći se analitičkim jedinstvom, proizvodi u pojmovima logičku formu jednoga suda. tako isto posredstvom sintetičkoga jedinstva raznovrsnosti u opažanju uopšte unosi u svoje predstave jedan***

transcendentalni sadržaj, zbog čega se one zovu čisti pojmovi razuma koji se odnose a priori na objekte, što opšta logika ne može da učini.

Na taj način postaje isto toliko čistih pojmova razuma koji se odnose a priori na predmete opažanja uopšte koliko je u pređašnjoj tabli bilo logičkih funkcija u svim mogućim sudovima; jer ove funkcije potpuno iscrpljuju razum i time odmjeravaju njegovu moć. Mi ćemo ove pojmove, prema Aristotelu, nazvati kategorijama***, pošto je naša namjera prvobitno istovjetna s njegovom, premda smo se u njenom izvođenju vrlo udaljili od njega.***

TABLA KATEGORIJA

1.

Kvantiteta:

jedinica,
množina,
cjelokupnost.

2.
Kvaliteta:
realitet,
negacija,
limitacija.

3.
Relacije:
inherencija i subzistencija
(supstanca i događanje),
kauzalitet i dependencija
(uzrok i posljedica)
zajednica (uzajamno dejstvo
između onoga što djeluje
i onoga što trpi).

4.

Modaliteta:

mogućnost — nemogućnost
biće — nebiće,
nužnost — slučajnost.

To je lista svih elementarnih čistih pojmova sinteze koje razum sadrži u sebi a priori i zbog kojih se on jedino i zove čist razum; jer razum jedino pomoću njih može u raznovrsnosti opažanja nešto da razumije, to jest da zamisli jedan njegov objekat. Ova podjela postala je sistematski iz jednog zajedničkog principa, to jeste, iz moći suđenja ***(koja je istovjetna sa moći mišljenja), a ne rapsodijski*** **(**»rapsodija = čarolija, bajka, majstorija, idila itd«**)** ***na osnovu istraživanja čistih pojmova koje je preduzeto na sreću; jer u ovom slučaju nikada se ne može biti siguran da je lista nađenih pojmova potpuna, pošto se oni iznalaze pomoću indukcije,*** **(**»indukcija = logičan postupak zaključivanja od pojedinačnih iskustava prema opštim saznanjima; kao zaključak, dovodi do ustanovljavanja opštih zakonitosti. Induktivno istraživanje provodi na osnovu kritičkog opažanja uz primjenu eksperimenta, ako je to moguće i po ustanovljenim metodama, razlike, popratnih promjena i ostataka (metoda suglasja). Tako dobiveni zaključci dalje se utvrđuju deduktivnom primjenom na nove još nepoznate slučajeve i njihovom naknadnom iskustvenom verifikacijom«**)** ***ne pomišljajući pri tom da se na taj način nikada ne može uvidjeti zašto se baš ovi pojmovi nalaze u čistom razumu, a ne neki drugi. Htjeti iznaći ove osnovne pojmove, ta*** Aristotelova

namjera bila je dostojna jednoga oštroumnoga čovjeka kao što je on. Ali, pošto Aristotel nije postupao po nekom principu, to ih on pokupi onako nadohvat kako je na njih nailazio, te nađe prvo njih deset i nazva ih kategorijama (predikamentima).
(»predikament = isto što i kategorija; inače se upotrebljava mnogo rjeđe nego termin »kategorija«. - U engleskom jeziku termin se često upotrebljava u značenju: neugodna ili bezizlazna situacija, ćorsokak, škripac**«)** ***Kasnije on povjerova da je našao još njih pet i dodade ih kategorijama pod imenom postpredikamenti. Međutim, njegova tabla ostala je i dalje nepotpuna. Osim toga, u njoj se nalaze i neki modusi*** **(»**modus = način. U ontološkom smislu konkretni način gledanja bitka, bivanja i stanja; nestalno svojstvo supstance za razliku od atributa kao stalnog svojstva. Kao modus je mijenjanje oblika atributa supstance; npr. različiti duševni procesi su modusi svijesti**«)** ***čiste čulnosti i jedan empirički modus, a koji nikako ne spadaju u ovaj glavni registar razuma; tu su ubrajani među osnovne pojmove i neki izvedeni pojmovi (postupak, strast), a od onih osnovnih pojmova opet nekih potpuno nema.***

(» ontologija = filozofska disciplina koja obrađuje problem (postojanja kao postojanja) »bivstvujućeg kao bivstvujućeg« tj. problem bitka, bivstvovanja, postojanja. Kod Platona kao dijalektika, kod Aristotela kao »prva filozofija« ili metafizika; ontologija postaje sastavni dio metafizike (uz »racionalnu« psihologiju, teologiju. ona se bavi problemom bitka i suštine postojanja, kategorijama, zakonima i strukturom bivstvujućeg uopšte**«)**

Radi ovih osnovnih pojmova treba još primjetiti: da kategorije kao osnovni pojmovi ***čistoga razuma imaju i svoje***

izvedene pojmove ***koji su isto tako čisti i koji se u jednome potpunome sistemu transcendentalne filozofije nikako ne mogu previdjeti; a ja u jednome čisto kritičkome pokušaju mogu da se zadovoljim samo time što ču da ih spomenem.***

Neka mi bude dopušteno da ove čiste ali izvedene pojmove razuma nazovem predikabilijama ***čistoga razuma*** **(»**predikabilije = one oznake koje se mogu predicirati, **[»** = pridavati jedan pojam drugom kao predikat.**«]** pet mogućih opštih predikata: (rod), (vrsta), (razlika), (svojstvo, karakteristična oznaka) i (akcidencija, slučajna oznaka). - Ja iz kategorija izvodim čiste pojmove uma**«)** ***(nasuprot predikamentima). Kad se imaju osnovni i primitivni pojmovi, onda se izvedeni i subaltetni*** **(»**subalteran = podređen nečemu**«)** ***pojmovi lako mogu dodati i genealoško stablo čistoga razuma potpuno nacrtati. Ali, pošto meni ovdje nije stalo do potpunosti sistema, već samo do potpunosti principa za jedan sistem, to ovo dopunjavanje odlažem za drugu priliku. Ali ovoj cilj može se prilično ostvariti, ako se uzmu u ruke ontološki udžbenici, pa se, na primjer, kategoriji kauzaliteta*** **(»**kauzalitet = uzročna veza, odnos uzroka i učinka (posljedice), uzročno-posljedična nužda. On u različitim oblicima prožima sve pojave u prirodnoj i društvenoj stvarnosti: prije svega u direktnoj, neposrednoj uzročno-posljedičnoj vezi među pojedinim pojavama, koja nije naprosto linearna i jednosmjerna, jer se određena posljedica može odražavati ne samo na daljnjim posljedicama, nego i na samom svom uzroku odnosno su-uzrocima pa i na ostalim prethodnim uzrocima**«)** ***podrede predikabilije sile, radnje, trpljenja; kategoriji zajednice predikabilije prisutnosti, otpora; predikamentima modaliteta predikabilije postajanja,***

prestajanja, promjene itd. Kategorije povezane sa modusima čiste čulnosti, ili među sobom, proizvode jednu veliku množinu izvedenih pojmova a priori; njih primjetiti i po mogućnosti naznačiti u potpunosti, to bi bio jedan koristan, ne neprijatan posao, ali koji se ovdje može izostaviti.

Ja namjerno odustajem u ovoj raspravi od toga da dam definicije ovih kategorija, iako bih rado htio da ih imam. Ja ću ove pojmove u toku daljeg izlaganja da analiziram do onog stepena koji je dovoljan za metodologiju kojom se bavim. One bi se s pravom mogle od mene tražiti u jednome sistemu čistoga uma; ali ovdje one bi samo zaklonile glavnu tačku ispitivanja, pošto bi izazvale sumnju i primjedbe koje se zaista mogu ostaviti za jedan drugi posao, a da se ne okrnji glavni cilj. Međutim, iz ono malo navoda koje sam ovdje i tome učinio jasno izlazi da je ne samo moguć, već da se lako može izvesti jedan potpun rječnik ovih pojmova sa svima potrebnim objašnjenjima. Police su tu; treba ih samo ispuniti i u jednoj sistematskoj topici, kao ovoj sada, nije teško poznati ono mjesto gdje upravo pripada svaki pojam i lako može da se primjeti mjesto koje je još prazno.

§ 11.

O ovoj tabli kategorija mogu se nadovezati interesantna posmatranja koja bi mogla imati značajne posljedice za naučnu formu svih saznanja uma. Jer da je ova tabla u teorijskom dijelu filozofije neobično korisna, štaviše neophodna za potpuno skiciranje plana jedne nauke ***ukoliko se ona osniva na pojmovima a priori, i da bi tu nauku*** razdijelili ***matematički***

(»sistematski**«)** ***po*** određenim principima***: to je jasno već iz toga što ova tabla sadrži potpuno sve elementarne pojmove razuma, pa čak i formu njihovoga sistema u ljudskome razumu, te tako ukazuje na sve*** momente ***jedne*** ***spekulativne*** ***nauke koja se namjerava, pa čak i na njihov*** red***, kao što sam na drugome mjestu*** **(»u** knjizi Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft**«)** ***pokazao. Evo nekih od tih primjedaba.***

Prva je: da se ova tabla koja sadrži četiri klase pojmova razuma može prije svega podijeliti u dva odjeljka, od kojih se prvi odnosi (»odnose«) na predmete opažanja (čistoga kao i empiričkoga), a drugi na egzistenciju ovih predmeta (bilo u odnosu jednih prema drugima bilo prema razumu).

Prvu klasu pojmova ja bih nazvao matematičkim ***kategorijama, drugu*** dinamičkim***. Prva klasa, kao što se vidi, nema nikakvih*** ***korelata****; oni se nalaze samo u drugoj klasi. A ova razlika mora da ima svoj razlog u prirodi razuma.***

2-ga primjedba***. Broj kategorija je svuda u svakoj klasi podjednak, u stvari tri, o čemu takođe treba razmisliti, pošto inače svaka podjela*** ***a priori*** ***na osnovu pojmova mora da bude dihotomija.*** **(»** = cijepam na dvoje, svaka podjela na dva dijela; podjela nekog pojma na dva niža pojma koji su protivni jedan drugom, te svojim obimima zajedno iscrpljuju obim tog višeg pojma; npr. podjela pjesnika na talentovane i netalentovane**«)** ***Uz to dolazi i ta činjenica što se svuda treća kategorija dobija spajanjem druge i prve kategorije njene klase.***

Tako cjelokupnost ***(= totalitet) nije ništa drugo nego množina posmatrana kao jedinstvo,*** ograničenje ***ništa drugo nego realitet spojen sa negacijom;*** zajednica ***jeste*** ***kauzalitet***

jedne supstancije određene drugom koju opet ona određuje; i na kraju, nužnost ***nije ništa drugo do egzistencija koja je data na osnovu same mogućnosti. Ali neka se ne misli da je zbog toga treća kategorija jedan prosto izvedeni pojam čistoga razuma, a ne njegov elementarni pojam. Jer spajanje prve i druge kategorije kojim se proizvodi treći pojam traži jedan naročiti actus razuma*** **(»**actus = čisto; djelovanje; oznaka za Božju egzistenciju i Božju spoznaju. Lat. prevod Aristotelovog termina: energija**«)** ***koji nije istovetan sa onim aktom koji se izvodi kod prvog i drugog pojma. Tako pojam jednoga*** broja ***(koji spada u kategoriju totaliteta) nije uvijek moguć tamo gdje su dati pojmovi množine i jedinice (na primjer, u predstavi beskonačnog), niti se iz toga što ću ja spojiti pojam*** uzroka ***i pojam*** supstancije ***može odmah razumjeti*** uticaj***, to jest kako može jedna supstancija da postane uzrok nečega u nekoj drugoj supstanciji. Iz toga je jasno da je za to potreban naročiti actus razuma; tako je i kod ostalih.***

3- ča primjedba***. Kod jedne jedine kategorije, u stvari kod kategorije*** zajednice ***koja se nalazi pod trećim naslovom, ne pada u oči tako kao kod drugih kategorija njeno podudaranje sa formom disjunktivnog suda koja joj odgovara u tabli logičkih funkcija.***

Da bi se uvjerili u ovo podudaranje mora se primijetiti: da se u svima disjunktivnim sudovima sfera (množina svega onoga što se pod njim nalazi) predstavlja kao jedna cjelina podijeljena u dijelove (podređene pojmove), te pošto se ne može nalaziti jedan pod drugim, to se oni zamišljaju u njihovim međusobnim odnosima kao koordinirani**, (»**koordinacija = sređivanje, usklađenost, skladan odnos između dviju ili više stvari; međusobni odnos između dvaju pojmova koji su sadržani

pod zajedničkim, višim**«)** ***a ne kao*** subordinirani**,** **(»**subordiniran = podređen**«)** ***tako da se oni ne određuju*** jednostrano ***kao u jednom nizu, već*** uzajamno ***kao u jednome*** agregatu ***(kad se jedan član podijelê stavi svi ostali se isključuju i obrnuto).***

Slična veza zamišlja se u jednoj cjelini stvari ***u kojoj se jedna stvar*** ne podređuje ***kao posljedica drugoj kao uzroku njene egzistencije, već se istovremeno*** priređuju ***kao uzajamni uzroci svojih odredaba (na primjer, u jednome tijelu čiji se dijelovi uzajamno privlače i odbijaju); to je jedna sasvim druga vrsta veze, potpuno različita od one veze koja se nalazi u prostom odnosu uzroka prema posljedici (razloga i posljedice) u kome ne određuje i posljedica razlog, te stoga ne čini sa njim (kao tvorac svijeta sa svijetom) jednu cjelinu. Onako kako razum predstavlja sferu nekog podijeljenog pojma tako on postupa i kada zamišlja neku stvar kao djeljivu; i kao što što se u prvome slučaju članovi podijele uzajamno isključuju, a ipak su povezani u jednoj sferi, isto tako on u drugome slučaju predstavlja dijelove kao nezavisne jedne od drugih u svojim egzistencijama (kao supstancije), a ipak kao ujedinjene u jednoj cjelini.***

§ 12.

Ali u ranijoj transcendentalnoj filozofiji nalazi se još jedna glava; ona sadrži čiste pojmove razuma koji, premda se ne računaju u kategorije, ipak po njima važe za predmete kao pojmovi a priori; a u ovome slučaju oni bi povećali broj kategorija, a to ne smije da bude. Ove pojmove izražava onaj stav koji je bio tako slavan među skolastičarima: svako biće je

jedno istinsko dobro*. **Iako se upotreba ovoga principa pokazala vrlo bijedno u zaključcima (koji su dali sve same tautološke stavove),*** **(**»tautologija = govorenje istoga, ponavljanje istoga logičkog smisla istim riječima, izricanje istoga logičkog smisla na različite načine, što je ponekad suvišno, a ponekad umjesno s obzirom na potpunije osvjetljavanje neke misli. To dolazi do izražaja u analitičkim sudovima, nominalnoj definiciji kao i pri pogrešno načinjenoj definiciji**«) (**»definicija = određenje, logički postupak kojim se određuje odnosno utvrđuje sadržaj nekog pojma**«)** ***tako da je postavljan u metafizici tako reći samo iz počasti, ipak jedna misao koja se toliko vremena održala zaslužuje, ma kako izgledala prazna, da se ispita u njenome porijeklu, i ona daje pravo da se pretpostavi da ima svoj osnov u nekome pravilu razuma, koji je osnov samo, kao što često biva, loše protumačen. Ovi "kao", transcendentalni predikati stvari nisu ništa drugo do logički zahtjevi i kriteriji*** svega saznanja stvari ***uopšte kome oni postavljaju za osnov kategorije kvantiteta, u stvari*** jedinstvo, množinu ***i*** cjelokupnost***. Međutim, ove kategorije koje je trebalo uzeti upravo samo u materijalnom smislu kao uslove mogućnosti samih stvari, ranije nekad, oni su ih upotrebljavali u stvari samo u formalnom smislu kao nužne logičke uslove svega saznanja, pa ipak iz neopreznosti učiniše ove kriterije mišljenja osobinama stvari po sebi. U svakome saznanju jednoga objekta, postoji*** jedinstvo ***pojma koje se utoliko može zvati*** kvalitativno jedinstvo ***ukoliko se pod tim razumije samo jedinstvo obuhvatanja raznovrsnosti u saznanju, kao, na primjer, jedinstvo teme u jednoj pozorišnoj igri, nekom govoru ili fabuli. Zatim dolazi*** istina ***u odnosu prema posljedicama. Što više istinitih zaključaka iz jednoga datoga pojma, utoliko više***

oznaka njegovoga objektivnoga realiteta. To bi se moglo nazvati kvalitativnom množinom ***oznaka koje pripadaju jednome pojmu kao zajedničkom*** ***principu*** ***(a koje se ne zamišljaju u njemu kao veličine). Najzad, kao treće dolazi*** savršenost ***koja se sastoji u tome što se obrnuto ova množina svodi na jedinstvo pojma i potpuno se slaže samo sa njim i ni sa kojim drugim pojmom; to se može zvati*** kvalitativna potpunost ***(totalitet). Iz toga je jasno da ovi logički kriteriji mogućnosti saznanja uopšte pred rado ojačavaju tri kategorije kvantiteta u kojima se jedinstvo u proizvođenju kvantuma*** **(»**kvantum = koliko, veličina, množina, određena mjera**«)** ***mora pretpostaviti kao skroz jednorodno samo u tome cilju da se spoje i*** raznorodna ***saznanja u jednoj svijesti pomoću*** ***kvaliteta*** ***jednoga saznanja kao*** ***principa***. ***Tako*** ***kriterijum*** ***mogućnosti jednoga pojma (ne njegovog*** ***objekta***) ***jeste*** ***definicija*** ***u kojoj nužne uslove za uspostavljanje cijeloga pojma sačinjavaju jedinstvo pojma, zatim*** istina ***svega što bi se moglo neposredno iz njega izvesti, naposljetku*** potpunost ***onoga što je iz njega izvedeno; ili, tako se*** kriterijum jedne hipoteze ***sastoji u razumljivosti*** eksplikativnog principa **(»** eksplikacija = razlaganje; misaoni postupak u kome se neki pojam, neka cjelina pojma kao misaona jedinstvenost objašnjava tako da se rastavi u dijelove**«)** ***koji se pretpostavlja ili u njegovom*** jedinstvu ***(bez pomoćne hipoteze), u*** istini ***zaključaka koji se iz njega izvode (saglasnost tih zaključaka među sobom i sa iskustvom), i, najzad, u*** potpunosti ***eksplikativnog principa u pogledu njegovih zaključaka koji ukazuju samo na ono što je pretpostavljeno u hipotezi, i reprodukuju opet analitički*** ***a posteriori*** ***ono što se*** ***a priori*** ***sintetički*** ***zamišljalo, slažući se u tome. Prema tome, pojmovi*** jedinstvo, istina ***i*** savršenost ***ne popunjavaju*** ***transcendentalnu*** ***tablu pojmova, kao da je ona***

bila nepotpuna, već, ostavljajući odnos ovih pojmova prema objektima na stranu, postupanje sa njima podvodi se pod opšta logička pravila saglasnosti saznanja sa samim sobom.

Drugi glavni dio transcendentalne analitike

Prvi odsjek
DEDUKCIJE ČISTIH POJMOVA RAZUMA

§ 13.
O PRINCIPIMA TRANSCENDENTALNE DEDUKCIJE UOPŠTE

Kada pravnici govore o pravima i zloupotrebama, oni u jednome pravnom postupku razlikuju pitanje o tome šta je (opravdano) ***od pitanja koje se tiče same*** (činjenice)***, i, tražeći za oba pitanja dokaze, nazivaju*** dedukcijom ***onaj dokaz koji treba da dokaže pravo ili opravdanost zahtjeva. Mi se služimo masom*** *empiričkih* ***pojmova bez ičijeg prigovora i smatramo da i bez dedukcije imamo pravo da im pridamo neki smisao i uobraženo (»***da im pridamo jedan smisao i jedno značenje

koje važi«) ***značenje, jer nam je iskustvo stalno pri ruci da njime dokažemo njihov objektivni*** ***realitet. Međutim, ima pojmova koji su uzeti bespravno, kao, na primjer,*** sreća, sudbina***; oni su zaista u saobraćaju uz gotovo opšte odobravanje, ali ponekad se ipak moraju posmatrati sa gledišta:*** opravdano***, jer se u tim slučajevima zbog njihove dedukcije zapada u ne malu zabunu, pošto se niti iz iskustva niti iz uma može navesti ikakav pravni razlog koji bi jasno opravdavao njihovu*** (»njegovu«) ***upotrebu.***

Ali među različitim pojmovima koji sačinjavaju vrlo zapleteno tkanje ljudskog saznanja ima nekih koji su određeni i za čistu upotrebu a priori (potpuno nezavisno od svakog iskustva) i za opravdanje jedne takve njihove upotrebe potrebna je u svakom slučaju neka dedukcija: jer za opravdanje jedne takve upotrebe nisu dovoljni dokazi iz iskustva, a ipak se mora znati kako se ovi pojmovi koji se ne uzimaju ni iz kakvog iskustva ipak mogu odnositi na objekte. Otuda ja objašnjenje načina na koji se pojmovi a priori mogu odnositi na predmete nazivam njihovom transcendentalnom dedukcijom ***i ovu dedukciju razlikujem od*** empiričke ***dedukcije koja pokazuje način na koji se jedan pojam zadobija na osnovu iskustva i refleksije o njemu i koja se otuda ne tiče opravdanosti, već samo činjenice na osnovu koje se dolazi do pojma.***

Mi već sada imamo dvije posve različite vrste pojmova kojima je ipak zajedničko to što se i jedni i drugi odnose na predmete potpuno a priori, a to su: pojmovi prostora i vremena kao forme čulnosti i kategorije kao pojmovi razuma. Bio bi to sasvim uzaludan posao ako bi neko htio pokušati o njima neku empiričku dedukciju; jer oni se po svojoj prirodi upravo time odlikuju što se odnose na svoje predmete, iako za njihovu

predstavu nisu uzeli ništa iz iskustva. Dakle, ako je potrebna neka njihova dedukcija, ona će svakako morati da bude transcendentalna.

Međutim, kao o svakome saznanju tako i o ovim pojmovima mogu se potražiti u iskustvu, ako ne princip njihove mogućnosti, onda ipak povodi za njihov postanak, čulni utisci daju prvi povod da se u odnosu prema njima razvije cijela moć saznanja i da se proizvede iskustvo koje sadrži dva sasvim raznorodna elementa, u stvari: materiju ***saznanja iz čula i izvjesnu*** formu ***koja uređuje materiju i koja postaje iz unutrašnjih izvora čistoga opažanja i mišljenja, dva izvora koji tek povodom materije počinju da djeluju i da proizvode pojmove. Jedno takvo istraživanje naše moći saznanja u njenim prvim težnjama da od pojedinačnih opažaja dođemo do opštih pojmova nesumnjivo je od velike koristi, i ima se zahvaliti slavnome*** Loku ***što je on prvi otvorio taj put. Ali,*** dedukcija ***čistih pojmova a priori ne postaje nikad na taj način, pošto se ona apsolutno ne nalazi na tom putu, jer oni radi svoje buduće upotrebe, koja treba da je potpuno nezavisna od iskustva, moraju da pokažu jedan sasvim drugi početak, a ne početak o svome porijeklu iz iskustva. Ja ću zbog toga ovo fiziološko izvođenje koje je pokušano i koje se zapravo ne može zvati dedukcija, jer se odnosi na*** pitanje činjenica***, nazvati objašnjenjem*** posjeda ***jednoga čistoga saznanja. Prema tome, jasno je do o čistome saznanju može postojati samo transcendentalna dedukcija, a nikako empirička, i da empirička dedukcija čistih pojmova a priori predstavlja uzaludne pokušaje kojima se može baviti samo onaj koji nije shvatio posve izvanrednu prirodu ovih saznanja.***

Ali, premda se priznaje da je mogućna jedino ona dedukcija čistoga saznanja a priori koja leži na transcendentalnome putu, ipak iz toga ne izlazi jasno da je ta dedukcija tako neophodno nužna. Mi smo gore na osnovu jedne transcendentalne dedukcije iznašli izvore pojmova prostora i vremena i objasnili smo i odredili njihovu objektivnu vrijednost a priori. Ipak geometrija ide naprijed sigurnim korakom na osnovu sve samih saznanja a priori, ne morajući pri tom da moli filozofiju da joj izda uvjerenje o čistome i zakonitom porijeklu svoga osnovnog pojma o prostoru. Ali upotreba ovog pojma odnosi se u ovoj nauci samo na spoljašnji čulni svijet, za koji je prostor čista forma njegovog opažanja, u kome, prema tome, sve geometrijsko saznanje ima, zato što se osniva na opažaju a priori, neposrednu evidenciju i u kome se predmeti dobijaju u opažanju (po formi) a priori na osnovu samog saznanja. Čisti pojmovi razuma***, naprotiv, izazivaju neophodnu potrebu da se traži transcendentalna dedukcija ne samo za njih, već i za prostor. Jer, pošto se oni ne osnivaju na iskustvu, to se odnose na predmete uopšte bez ikakvih uslova čulnosti, i pošto oni ne govore o predmetima a priori pomoću predikata opažanja i čulnosti, već pomoću predikata čistoga mišljenja, to ne mogu ni u opažanju a priori pokazati nikakav objekat*** **(»**u prvom izdanja, ovaj stav glasi: „Jer pošto oni ne govore o predmetima a priori pomoću predikata opažanja i čulnosti, već pomoću predikata čistoga mišljenja, to se odnose na predmete uopšte, bez ikakvih uslova čulnosti i oni, pošto se ne zasnivaju na iskustvu, ne mogu u opažanju a priori pokazati nikakav objekat**«)** ***na kome bi zasnivali svoju sintezu prije svakog iskustva, te otuda ne samo izazivaju sumnju u svoju objektivnu vrijednost i prema granicama svoje upotrebe, već i*** pojam prostora ***čine dvosmislenim na taj način što***

naginju da ga upotrebe izvan uslova čulnoga opažanja, zbog čega se već gore pokazala kao neophodna njegova transcendentalna dedukcija. I tako čitalac mora da se uvjeri o neophodnoj nužnosti jedne takve transcendentalne dedukcije prije nego što je učinio i jedan jedini korak u polju čistoga uma; jer, inače, postupa slijepo i morat će poslije mnogih lutanja da se opet vrati neznanju odakle je i pošao. Ali on isto tako mora unaprijed jasno da uvidi neizbježnu teškoću, kako se ne bi tužio na nejasnosti ondje gdje je sama stvar duboko sakrivena ili da ne bi isuviše rano očajavao zbog otklanjanja prepreka, jer stvar je u tome: ili da se potpuno napuste sve pretenzije čistoga uma za saznanjem, kao najomiljenije polje, u stvari polje koje leži izvan granica svega mogućega iskustva, ili da se ovo kritičko ispitivanje usavrši.

Mi smo gore lako mogli da objasnimo na pojmovima prostora i vremena, kako se oni kao saznanja a priori ipak moraju nužno odnositi na predmete i nezavisno od svakog iskustva činiti mogućim sintetičko saznanje o njima. Jer pošto jedan predmet samo pomoću takvih čistih formi čulnosti može da nam se pojavi, to jest da bude objekat empiričkog opažanja, to su prostor i vrijeme čisti opažaji koji a priori sadrže uslov mogućnosti predmeta kao pojava, te sinteze koja se izvodi u njima ima objektivnu vrijednost.

Kategorije razuma, naprotiv, ne predstavljaju nam uslove pod kojima se predmeti javljaju u opažanju i predmeti nam svakako mogu biti dati, a da se pri tom ne moraju nužno odnositi na funkcije razuma, te da bi uslijed toga razum sadržao njihove uslove a priori. Otuda se ovdje javlja jedna teškoća na koju nismo naišli u polju čulnosti, a to je: kako mogu subjektivni uslovi mišljenja ***imati*** objektivnu vrijednost***, to***

jest predstavljati uslove mogućnosti svega saznanja predmeta, jer pojave svakako mogu biti date u opažanju bez funkcija razuma. Uzeću na primjer, pojam uzroka koji znači jednu naročitu vrstu sinteze, pošto se ona osniva na tome što se poslije jednog A *stavlja jedno sasvim različito* B *po jednom pravilu a priori, to jest nužno. Nije a priori jasno zašto bi pojave morale sadržati tako nešto (jer iskustva se ne mogu navesti kao dokaz, pošto se objektivna vrijednost ovoga pojma mora moći dokazati a priori), te je otuda a priori sumnjivo da li slučajno nije takav jedan pojam potpuno prazan i da nigdje među pojavama ne nalazi nikakav predmet. Jer da predmeti čulnoga opažanja moraju biti u skladu sa formalnim uslovima čulnosti koji leže u duhu a priori, jasno je po tome što oni, inače, ne bi za nas bili predmeti; ali ne može se lako uvidjeti zaključak po kome oni osim toga moraju biti u skladu s uslovima koji trebaju razumu radi sintetičnog jedinstva* (»saznanja«) *mišljenja. Jer pojave bi svakako mogle da budu takve da razum nađe da one nisu u skladu s uslovima njegovoga jedinstva, te da se sve nalazi u neredu, da se, na primjer, u sukcesiji pojava ne javlja ništa što bi pružalo neko pravilo sinteze i što bi odgovaralo pojmu uzroka i posljedice, tako da je ovaj pojam, prema tome, potpuno prazan, ništavan i bez značenja. Pojave bi pri svemu tome pružale našem opažanju predmete, jer opažanju nipošto nisu potrebne funkcije mišljenja.*

Ako bi se pomislilo da se ove teškoće možemo osloboditi na taj način što će se reći: iskustvo pruža neprekidno primjere jedne takve pravilnosti među pojavama koji nam dovoljno daju povoda da iz njih izdvojimo pojam uzroka i da se na taj način ujedno potvrdi objektivna vrijednost jednoga takvog pojma, onda se ne primjećuje da pojam uzroka ne može da postane na

ovaj način, već da ili mora biti zasnovan potpuno a priori u razumu ili se mora sasvim odbaciti kao neka prosta varka. Jer, ovaj pojam izričito zahtjeva da je neko **A** takvo da jedno drugo **B** izlazi iz njega nužno i po jednome sasvim opštem pravilu a priori. ***Pojave pružaju zaista slučajeve na osnovu kojih je moguće neko pravilo po kome nešto obično biva, ali nikada da nešto nužno biva. Otuda sintezi uzroka i posljedice pripada izvjestan dignitet*** **(»** = dostojanstvo, vrijednost, važenje, ugled**«)** ***koji ne može da se izrazi nikako empirički, i kao posljedica ne pridolazi samo uz uzrok, već je uzrok stavlja, te ona proističe iz uzroka. Stoga opštost pravila i nije nikako neka osobina empiričkih pravila, koja na osnovu indukcije mogu dobiti samo komparativnu opštost, to jest široku upotrebljivost. Ali upotreba čistih pojmova razuma sasvim bi se izmijenila, kada bi se s njima postupalo samo kao s empiričkim produktima.***

§ 14.
PRILAZ TRANSCENDENTALNOJ DEDUKCIJI KATEGORIJA

Postoje samo dva slučaja u kojima se sintetične predstave i njihovi predmeti mogu zajedno zadesiti, jedni na druge nužno odnositi i, tako reći, jedni druge susresti: ili ako predmet čini predstavu mogućom ili ako predstava čini sâm predmet mogućim. Ako je ono prvo slučaj, onda je taj odnos samo empirički i predstava nikada nije moguća a priori. To je slučaj sa svim onim što u pojavama pripada osjećaju. A, ako je ono drugo slučaj, to onda, pošto predstava po sebi (jer ovdje nije

riječ o njenom kauzalitetu posredstvom volje) ne proizvodi svoj predmet u njegovoj egzistenciji***, ona ipak određuje predmet a priori u tom slučaju ako je jedino na osnovu nje moguće*** da se nešto sazna kao predmet***. Postoje samo dva uslova pod kojima je jedino moguće saznanje nekoga predmeta: prvo,*** opažaj ***pomoću koga je predmet dat, ali samo kao pojava; drugo*** pojam ***pomoću koga se zamišlja predmet koji odgovara ovome opažaju. Ali, iz onoga što je gore rečeno jasno je da se prvi uslov, i to onaj pod kojim se jedino predmeti mogu opažati, nalazi u stvari a priori u duhu kao osnov objekata u pogledu njihove forme. Prema tome, sve pojave nužno se podudaraju sa ovim formalnim uslovom čulnosti, jer se one samo pomoću njego javljaju, to jest mogu se empirički opažati i biti date. Ali, sada se postavlja pitanje da li i pojmovi a priori ne prethode kao uslovi pod kojima se jedino nešto, ako ne opaža, ipak kao predmet uopšte zamišlja: jer u tom slučaju sve empiričko saznanje predmeta jeste nužnim načinom u skladu s takvim pojmovima, pošto bez njihove pretpostavke ništa nije moguće kao*** objekat iskustva***. Svako iskustvo sadrži, osim čulnog opažaja pomoću koga je nešto dato, još i jedan*** pojam ***o predmetu koji je u opažaju dat ili se u njemu javlja: otuda će se pojmovi o predmetima uopšte nalaziti u osnovi svega iskustvenoga saznanja kao uslovi a priori; prema tome, objektivna vrijednost kategorija kao pojmova a priori osnivače se na tome što je iskustvo (po formi mišljenja) moguće jedino na osnovu njih. Jer oni se tada odnose na predmete iskustva nužnim načinom i a priori, pošto se samo posredstvom njih uopšte može zamisliti ma koji predmet iskustva.***

Transcendentalna dedukcija svih pojmova a priori ima, dakle, jedan princip na koji cijelo ispitivanje mora da se upravi,

u stvari, ovaj: da se ovi pojmovi moraju saznati kao uslovi a priori mogućnosti iskustva (bilo opažanja koje se u iskustvu nalazi, bilo mišljenja). Pojmovi koji služe kao objektivni osnov mogućnosti iskustva jesu upravo zbog toga nužni. Ali, razviće iskustva u kome se oni nalaze nije njihova dedukcija (već ilustracija), jer bi oni pri tom ipak bili samo slučajni. Bez ovog prvobitnog odnosa na moguće iskustvo u kome se javljaju svi predmeti saznanja nikako se ne bi mogao shvatiti odnos pojmova a priori prema ma kome objektu.

(»Mjesto sledeća tri pasusa sve do kraja ovog paragrafa stoji u izdanju od 1781. ovaj pasus: „Postoje tri pra-osnovna izvora (sposobnosti ili moći duše) koji sadrže uslove mogućnosti svega iskustva, a koji se ne mogu izvesti ni iz kakve moći duha, u stvari: čulo, uobrazilja i apercepcija. Na tome se osniva: 1) sinopsija **(»***sinopsis = pregled, nacrt, skica na primjer neke nauke***«)** raznovrsnosti a priori pomoću čula; 2) sinteza ove raznovrsnosti pomoću uobrazilje; naposljetku 3) jedinstvo ove sinteze pomoću pra-osnovne apercepcije. Sve ove moći imaju, osim empiričke upotrebe, i jednu transcendentalnu upotrebu koja se tiče samo forme i moguća je a priori. Što se tiče čula, mi smo o ovoj upotrebi govorili gore u prvome dijelu; sada ćemo gledati da upoznamo druga dva od ovih pra-osnovnih izvora“**«)**

Slavni Lok***, pošto nije izvršio ovo razmatranje i zbog toga što je našao čiste pojmove razuma u iskustvu, izvodio je i te čiste pojmove iz iskustva, a ipak je pri tom postupao tako*** nedosljedno ***da je činio smjele pokušaje da na taj način dođe do saznanja koja daleko prevazilaze sve granice iskustva.*** David Hjum ***uvidio je da je nužno, da bi se ovo posljednje moglo učiniti, da ovi pojmovi imaju svoje porijeklo a priori. Ali pošto***

nije mogao da objasni kako je moguće da razum mora da zamisli da su pojmovi koji nisu spojeni po sebi u razumu ipak povezani u predmetu, a ne pade mu na pamet da možda razum može da bude pomoću ovih pojmova tvorac iskustva u kome se nalaze njegovi predmeti, to ih, pritjeran nužnošću, izvede iz iskustva (kao, iz jedne subjektivne nužnosti koja postaje uslijed češće asocijacije* (»**asocijacija = spajanje, pridruživanje, povezanost među pojedinim elementima psihičkog života, koja omogućava da jedni doživljaji pobude. Asocijativne veze primjećuju se najčešće među samim predodžbama ili između opažaja i predodžbi, ali one povezuju i misaone sadržaje.**«) ***u iskustvu, a koja se, naposljetku, pogrešno smatra kao objektivna, to jest iz navike***), ali poslije toga je postupao dosljedno utoliko što je objavio za nemoguće da se izađe izvan granica iskustva sa ovim pojmovima i stavovima za koje ti pojmovi daju povod. Ali*** empiričko ***izvođenje na koje su obojica pomišljali ne može da se složi sa stvarnošću naučnoga saznanja a priori koje mi posjedujemo, u stvari sa*** čistom matematikom i opštom prirodnom naukom***, te, dakle, to empiričko izvođenje opovrgava činjenica.***

Prvi od ove dvojice slavnih ljudi otvorio je zanešenjaštvu ***širom vrata, jer se um, ako samo jednom dobije odobrenje, ne može više držati u granicama pomoću neodređenih savjeta umjerenosti; drugi se potpuno odao skepticizmu, jer je vjerovao da je otkrio jednu tako opštu obmanu naše moći saznanja koja je smatrana za um.***
— Mi namjeravamo da sada pokušamo da li može ljudski um da se srećno sprovede između ova dva grebena, da li mu se mogu pokazati određene granice, a da ipak za njega ostane otvoreno cijelo polje njegovoga cjelishodnog djelovanja.

Prije toga hoću još samo da definišem kategorije***. One su pojmovi o nekome predmetu uopšte pomoću kojih se opažaj toga predmeta smatra kao*** određen ***u odnosu na jednu od*** logičkih funkcija ***suđenja. Tako je funkcija kategoričkog suda bila funkcija odnosa subjekta prema predikatu, na primjer, sva su tijela djeljiva. Ali, što se tiče same logičke upotrebe razuma, ostaje neodređeno kome od oba pojma hoće da se prida funkcija subjekta, a kome funkcija predikata. Jer isto tako je moguće reći: ponešto djeljivo jeste tijelo. Ali, kad pod kategoriju supstancije podvedem pojam tijela, onda se pomoću nje određuje: da se njegov empirički opažaj u iskustvu mora uvijek smatrati kao subjekat, a nikada kao prost predikat; i tako u svim ostalim kategorijama.***

(»Cio ovaj odjeljak, sve do „§ 27“ prerađen je potpuno za izdanje od 1787. Sta je Kant mjesto toga učio u prvom izdanju od 1781. vidi na kraju dodatak I.«)

Drugi odsjek
dedukcije čistih pojmova razuma

TRANSCENDENTALNA DEDUKCIJA ČISTIH POJMOVA RAZUMA

§ 15.
O MOGUĆNOSTI JEDNE VEZE UOPŠTE

Raznovrsnost predstava može da bude data u jednom opažanju koje je prosto čulno, to jest koje je samo receptivitet, dok forma ovog opažanja može da leži a priori u našoj moći predstavljanja, a da ipak ne izražava nešto drugo do način na koji subjekt biva aficiran. Ali veza (povezivanje) ***jedne raznovrsnosti uopšte ne može nikada da dođe u nas preko čula, te, dakle, ne može da se nalazi ni u čistoj formi čulnoga opažanja; jer veza, je jedan actus spontaniteta moći predstavljanja, i pošto se ova moć, za razliku od čulnosti, mora da nazove razum, to svaka veza — bilo da smo mi nje svjesni ili ne, bilo da se tiče veze raznovrsnosti opažaja ili raznih pojmova, i, kad su u pitanju opažaji, bilo da su oni čulni ili nečulni — jeste jedna radnja razuma kojoj ćemo dati*** (»bismo dali«) ***opšte ime*** sinteza, ***da bismo time istovremeno označili da ništa ne možemo predstaviti kao spojeno u objektu, a da ga prethodno nismo sami spojili, i da je*** veza ***jedina predstava koja, za razliku od svih ostalih, ne može da bude data pomoću objekta, već samo subjekt može da je uspostavi, pošto je ona jedan actus njegovog samo-djelovanja. Ovdje se lako primjećuje da ovaj akt mora da bude prvobitno jedinstven i da važi podjednako za svaku vezu, i da njega razlučivanje,*** (»to jest«)

analiza ***koja je, izgleda, njegova suprotnost u svakom slučaju pretpostavlja; jer tamo gdje razum nije prethodno ništa spojio tu on ništa ne može da razluči, pošto jednu vezu kao takvu samo razum može da dâ moći predstavljanja.***

Ali pojam veze sadrži osim pojma raznovrsnosti i pojma njene sinteze još i pojam jedinstva ove raznovrsnosti. Veza jeste predstava sintetičnog ***jedinstva raznovrsnosti.**** *

****Ovdje nije u pitanju da li su same predstave identične, te da, prema tome, može jedna da se zamisli analitički pomoću druge. Svijest jedne predstave treba uvijek, ukoliko je riječ o raznovrsnosti, da se razlikuje od svijesti druge predstave, a ovdje je stalo samo do sinteze ove (moguće) svijesti.***

Prema tome, predstava ovog jedinstva ne može da postane iz veze; ona, naprotiv, čini pojam veze tek mogućim na taj način što pridolazi uz predstavu raznovrsnosti. Ovo jedinstvo koje ide a priori prije svih pojmova o vezi nije istovjetno sa onom kategorijom jedinstva (§ 10); jer sve kategorije osnivaju se na logičkim funkcijama u sudovima; a u sudovima već se zamišlja veza, to jest jedinstvo datih pojmova. Dakle, kategorija već pretpostavlja vezu. Prema tome, mi moramo ovo jedinstvo (kao kvantitativno § 12.) da tražimo na nekom još višem mjestu, a i u onome što sadrži osnov jedinstva različnih pojmova u sudovima, to jest čak osnov mogućnosti razuma u njegovoj logičkoj upotrebi.

§ 16.
O PRAOSNOVNOM SINTETIČNOM JEDINSTVU APERCEPCIJE

Ovo: ja mislim ***mora*** moći ***da prati sve moje predstave; jer inače bi se u meni nešto predstavljalo što se ne bi moglo zamisliti, što znači upravo: predstava bi ili bila nemoguća ili bar za mene ne bi bila ništa. Ona predstava koja može da bude data prije svakog mišljenja zove se*** opažaj***. Prema tome, svaka raznovrsnost opažaja nužno se odnosi na:*** ja mislim ***onoga subjekta u kome se ta raznovrsnost nalazi. Ali ova predstava jeste jedan actus*** spontaniteta***, to jest ona se ne može smatrati kao da pripada čulnosti. Ja nju zovem*** čista apercepcija***, da bih je razlikovao od*** empiričke apercepcije***, ili još*** pra-osnovna apercepcija***, jer ona predstavlja onu*** samosvijest***, koja, pošto proizvodi predstavu*** ja mislim ***koja mora moći da prati sve ostale predstave i pošto je jedna i ista u svakoj svijesti, ne može dalje da se izvede*** (»da bude praćena«) ***ni iz jedne predstave. Ja tako isto zovem njeno jedinstvo*** transcendentalnim ***jedinstvom samosvijesti, da bih označio mogućnost saznanja a priori iz nje. Jer, raznovrsne predstave koje bivaju date u nekom opažanju ne bi sve bile*** moje ***predstave, kad one sve skupa ne bi pripadale jednoj samosvijesti; to jest kao moje predstave (premda ih ja kao takvih nisam svjestan) one ipak moraju da budu nužno u skladu sa uslovom pod kojim jedino*** mogu ***da stoje zajedno u jednoj opštoj samosvijesti, jer inače one ne bi potpuno pripadale meni. Iz ove pra-osnovne veze može se izvesti mnogo šta.***

U stvari, ova potpuna identičnost apercepcije jedne raznovrsnosti koja je data u opažanju sadrži jednu sintezu predstava i moguća je samo na osnovu svijesti ove sinteze. Jer empirička svijest koja prati razne predstave po sebi je

rasparčana i bez odnosa je prema identitetu subjekta. Dakle, ovaj odnos još ne postaje time što sam ja svjestan svake predstave, već time što jednu predstavu pridodajem ***drugoj i što sam svjestan njihove sinteze. Prema tome, samo uslijed toga što u*** jednoj svijesti ***mogu da spojim jednu raznovrsnost datih predstava moguće je da predstavim sebi*** identitet svijesti u samim tim predstavama***, to jest*** analitično ***jedinstvo apercepcije moguće je samo pod pretpostavkom nekog*** sintetičnog ***jedinstva njenog.****

****Analitičko jedinstvo svijesti vezano je za sve zajedničke pojmove kao takve, na primjer, kad zamislim sebi*** crveno ***uopšte, onda ja time predstavljam sebi jednu osobinu koja se (kao oznaka) može naći ma na kojoj stvari ili u vezi sa drugim predstavama: dakle, ja mogu sebi da predstavim analitično jedinstvo samo na osnovu jednog mogućeg sintetičnog jedinstva koje se zamišlja kao prethodeće. Jedna predstava koja treba da se zamisli kao zajednička*** različitim ***predstavama smatra se kao da pripada njima; a one imaju u sebi, osim nje, još nešto*** čime se razlikuju***; prema tome, ona mora da se zamisli ranije u*** sintetičnome jedinstvu ***sa drugim predstavama (premda samo mogućim) prije nego što ja mogu da zamislim na njoj analitično jedinstvo svijesti koje čini od nje zajednički kocept. I tako je sintetično jedinstvo apercepcije najviša tačka s kojom treba dovesti u vezu celokupnu upotrebu razuma, čak i cijelu logiku, a poslije nje i transcendentalnu filozofiju; ova moć jeste upravo sam razum.***

(»**koncept** = označava, u prenesenom smislu, imanentne proizvode duhovne djelatnosti. Termin ima široku ali i

nejedinstvenu primjenu s obzirom na različit broj elemenata spoznaje i načina njihovog povezivanja. Upotrebljava kao sinonim za »pojam« ili teoretsku konstrukciju**«)**

(»imanentno = ono što ostaje unutar određenog područja, a u njemu je sadržano. Slično: transcendentan. Saznanja su imanentna iskustvu, tj. ne prekoračuju granice mogućeg iskustva. Imanentna kritika prosuđuje neki misaoni sistem s obzirom na njegove vlastite pretpostavke i unutrašnju dosljednost**«)**

Misao: ove predstave koje su date u opažanju pripadaju sve skupa meni***, znači prema tome: ja ih ujedinjujem u jednoj samosvijesti ili ih bar mogu u njoj ujediniti; te, premda ona sama još nije svijest o*** sintezi ***predstava, ipak ona predstavlja mogućnost te sinteze, to jest ja ih nazivam*** mojim ***predstavama samo uslijed toga što mogu njihovu raznovrsnost da shvatim u jednoj svijesti; jer, inače bih ja imao jedno tako raznobojno i mnogostruko*** mene ***(Sebe), koliko imam predstava kojih sam svjestan. Sintetično jedinstvo raznovrsnosti opažaja, kao a priori dato, jeste, prema tome, osnov identiteta same apercepcije koja prethodi a priori svakom*** mome ***određenom mišljenju. Ali, veza se ne nalazi u predmetima i ne može se, recimo, pomoću opažanja od njih uzeti i tek time unijeti u razum, već je ona sama jedna tvorevina razuma koji opet i sam nije ništa drugo do moć koja spaja a priori i koja podvodi raznovrsnost datih predstava pod jedinstvo apercepcije; to je najviši osnovni stav u cjelokupnom ljudskom saznanju.***

Taj osnovni stav nužnoga jedinstva apercepcije jeste, doduše, i sam identičan, te je, dakle, jedan analitičan stav, ali on ipak objašnjava jednu sintezu raznovrsnosti koja je data u jednom opažanju kao nužnu, bez koje se onaj apsolutni identitet samosvijesti ne bi mogao ni zamisliti. Jer na osnovu našeg Ja *kao jedne proste predstave nije data nikakva raznovrsnost; ona samo u opažanju koje se od našeg* Ja *potpuno razlikuje može da bude data i da se zamisli pomoću veze u jednoj svijesti. Onaj razum u kome bi pomoću samosvijesti bila data istovremeno sva raznovrsnost opažao bi; ali naš razum može samo da misli, a opažaj mora da traži u čulima. Ja sam, dakle, svjestan identičnog ja (Sebe), s obzirom na raznovrsne predstave koje su mi date u opažanju, jer ja ih sve nazivam mojim predstavama i one sačinjavaju samo jednu predstavu. A to znači isto što i reći da sam ja svjestan njihove nužne sinteze a priori, koja se zove pra-osnovno sintetično jedinstvo apercepcije pod kojim stoje predstave koje su mi date, a pod koje one moraju da se podvedu pomoću jedne sinteze.*

§ 17.
OSNOVNI STAV SINTETIČNOG JEDINSTVA APERCEPCIJE JESTE NAJVIŠI PRINCIP SVAKE UPOTREBE RAZUMA

Najviši osnovni stav mogućnosti svakog opažanja u pogledu čulnosti glasio je prema transcendentalnoj estetici: sva raznovrsnost čulnosti stoji pod formalnim uslovima prostora i vremena. Najviši osnovni stav te iste mogućnosti u odnosu na

razum glasi: sva raznovrsnost opažanja stoji pod uslovima pra-osnovnog — sintetičkog jedinstva apercepcije. *

---

* ***Prostor i vrijeme i svi njihovi dijelovi jesu opažaji, to jest pojedinačne predstave s raznovrsnošću koju one u sebi sadrže (vidi transcendentalnu estetiku); prema tome, to nisu prosti pojmovi na osnovu kojih se upravo ista svijest nalazi kao sadržana u mnogim predstavama, već veliki broj predstava kao sadržan u jednoj jedinoj predstavi i u svijesti koju mi o njoj imamo, te, dakle, kao povezane zajedno i, prema tome, jedinstvo svijesti pokazuje se kao sintetično, ali ipak kao pra-osnovno. Ova njihova pojedinačnost važna je u primjeni (vidi § 25).***

Pod prvim osnovnim stavom stoje sve raznovrsne predstave opažanja ukoliko nam bivaju date; pod drugim osnovnim stavom stoje sve predstave ukoliko moraju moći da se spoje u jednoj svijesti; jer bez toga time ništa ne može da se zamisli ili sazna, pošto datim predstavama actus apercepcije: ja mislim, ***nije zajednički, te uslijed toga ne bi bile obuhvaćene u jednoj samosvijesti.***

Razum ***je, opšte govoreći, moć saznanja. Saznanja se sastoje u određenom odnosu datih predstava prema jednom objektu. A*** objekat ***jeste ono u čijem je pojmu*** ujedinjena ***raznovrsnost jednog datog opažaja. Međutim, svako ujedinjenje predstava zahtjeva jedinstvo svijesti u njihovoj sintezi. Prema tome, jedinstvo svijesti je ono što samo i jedino sačinjava odnos predstave prema jednome predmetu, to jest***

njihovo objektivno važenje; ono, dakle, čini predstave saznanjima; na tome se zasniva sama mogućnost razuma.

Prvo čisto saznanje razuma na kome počiva sva ostala upotreba razuma i koje je u isto vrijeme sasvim nezavisno od svih uslova čulnog opažanja jeste, dakle, osnovni stav praosnovnog sintetičnog jedinstva apercepcije. Tako prostor kao prosta forma spoljašnjeg čulnog opažanja još nikako nije neko saznanje; on samo daje raznovrsnost opažaja a priori za jedno moguće saznanje. Međutim da bih saznao ma šta u prostoru, na primjer neku liniju, ja je moram povući, to jest moram sintetički proizvesti jednu određenu vezu date raznovrsnosti, tako da jedinstvo ove radnje jeste u isto vrijeme jedinstvo svijesti (u pojmu jedne linije); i tek time se saznaje jedan objekat (jedan određeni prostor). Prema tome, sintetično jedinstvo svijesti jeste jedan objektivni uslov svega saznanja, ne onaj uslov koji je potreban samo meni, da bih saznao neki objekat, već uslov pod kojim mora da stoji svaki opažaj, da bi postao objekat za mene, jer se raznovrsnost ne bi na drugi način i bez ove sinteze ujedinila u jednoj svijesti.

Ovaj posljednji stav, kao što je rečeno, jeste i sam analitičan, premda on uistinu čini sintetično jedinstvo svijesti uslovom svega mišljenja; jer on ne kazuje ništa više do to da sve moje predstave moraju ma u kom datom opažanju da stoje pod onim uslovom pod kojim ih ja jedino kao moje predstave mogu pripisati identičnome ja i da ih, dakle, kao sintetički spojene u jednoj apercepciji mogu obuhvatiti ujedno opštim izrazom ja mislim.

Ali ovaj osnovni stav ipak nije neki princip za svaki mogući razum uopšte, već samo za onaj razum pomoću čije čiste apercepcije u predstavi ja jesam nije data još nikakva

raznovrsnost. Onaj razum čijom bi samosviješću u isto vrijeme bila data raznovrsnost opažanja, jedan razum na osnovu čije bi predstave u isto vrijeme postojali objekti te predstave, njemu ne bi bio potreban neki naročiti *actus* ***sinteze raznovrsnosti radi jedinstva svijesti, a koji je potreban ljudskom razumu koji samo misli, a ne opaža. Međutim, za ljudski razum on je neophodno prvi osnovni stav, tako da on, štaviše, ne može da načini sebi ni najmanji pojam o nekom drugom mogućem razumu, bilo takvom koji bi sam opažao ili koji bi posjedovao neko opažanje, a koje bi, premda takođe čulno, ipak bilo sasvim drukčije nego što je opažanje u prostoru i vremenu.***

§ 18.
ŠTA JE OBJEKTIVNO JEDINSTVO SAMOSVIJESTI

Transcendentalno jedinstvo *apercepcije* ***jeste ono jedinstvo koje svu raznovrsnost koja je data u jednom*** *opažaju* ***ujedinjuje u jedan pojam o objektu. Zbog toga se ono zove*** objektivno ***i mora da se razlikuje od*** subjektivnog jedinstva ***svijesti koje znači jednu*** odredbu unutrašnjeg čula ***pomoću koga ona raznovrsnost opažaja za jednu takvu vezu biva*** *empirički* ***data. Da li mogu da budem empirički svjestan ove raznovrsnosti kao jednovremene ili kao*** *sukcesivne*, ***to zavisi od okolnosti ili empiričkih uslova; otuda se empiričko jedinstvo svijesti koje se osniva na*** *asocijaciji* ***predstava tiče samo jedne pojave, te je posve slučajno. Naprotiv, čista*** *forma* ***opažanja u vremenu, samo kao opažaj uopšte koji sadrži jednu datu raznovrsnost, stoji pod praosnovnim jedinstvom svijesti samo***

na osnovu nužnog odnosa raznovrsnosti opažaja prema jednome: ja mislim; to jest, na osnovu čiste sinteze razuma koja leži a priori u osnovi empiričkoj sintezi. Samo ono jedinstvo važi objektivno; empiričko jedinstvo apercepcije, koje se nas ovdje ne tiče i koje se izvodi iz praosnovnog jedinstva svijesti samo pod datim okolnostima in concreto, ima samo subjektivno važenje. Neko spaja predstavu neke riječi s jednom stvari, drugi s nekom drugom, te jedinstvo svijesti u onome što je empiričko nije nužno i uopšte važeće u odnosu na ono što je dato.

§ 19.

LOGIČKA FORMA SVIH SUDOVA SASTOJI SE U OBJEKTIVNOM JEDINSTVU APERCEPCIJE KOJI SE U NJIMA NALAZE

Ja nikada nisam bio zadovoljan definicijom koju daju logičari o sudu uopšte: sud je, kako oni kažu, predstava o odnosu između dva pojma. Ne želeći da ovdje zapodijevam kavgu s njima o netačnosti definicije, u stvari, što se ona strogo uzevši odnosi samo na kategorične *sudove, a ne i na hipotetične i disjunktivne (ovi posljednji ne sadrže odnos među pojmovima, već među sudovima), primjetiću samo (ostavljajući na stranu to što su iz ove omaške logike proizašle neke neprijatne posljedice)**

** Suviše opširna teorija o četiri silogističke figure odnosi se samo na kategorične silogizme i, premda ona nije ništa drugo do vještina da se prikrivanjem neposrednih zaključaka*

(neposredne posljedice) ***unese u premise jednog čistog silogizma privid kao da pored modusa prve figure postoje više vrsta silogizama, ipak ona u tome ne bi imala naročitu sreću da joj nije pošlo za rukom da istakne naročiti značaj kategoričnih sudova, kao sudova na koje se svi ostali sudovi moraju moći da svedu; a to je prema § 9. pogrešno.***

---

da ovdje nije određeno u čemu se sastoji taj odnos.

Ali ako tačnije ispitam odnos saznanja koja su data u svakome sudu, pa taj odnos kao stvar razuma razlikujem od odnosa koji se osniva na zakonima reproduktivne uobrazilje **(**»reprodukovati = znači ponavljati prije doživljeni svjesni sadržaj, što omogućava dispozicija pamćenja. Označava se i kao ponovno stvaranje ili umnožavanje**«) *(i koji ima samo subjektivnu važnost), onda nalazim da jedan sud nije ništa drugo do način na koji se data saznanja podvode pod*** objektivno ***jedinstvo apercepcije. Kopula*** **JE** ***u sudovima ima za cilj da razlikuje objektivno jedinstvo datih predstava od subjektivnog jedinstva. Jer ova riječica označava odnos tih predstava prema transcendentalnoj apercepciji i njihovo*** nužno jedinstvo***, premda je sam sud empirički, te, dakle, slučajan, na primjer, tijela su teška. Ja, doduše, time neću da kažem: ove predstave pripadaju u empiričkom opažanju*** nužno jedna drugoj***, već: one pripadaju*** na osnovu nužnog jedinstva ***apercepcije u sintezi opažaja jedna drugoj, to jest na osnovu principa objektivne odredbe svih predstava ukoliko iz toga može da postane saznanje; svi ovi principi izvedeni su iz osnovnog stava transcendentalnog jedinstva apercepcije. Samo na taj način iz ovog odnosa postaje*** sud***, to jest jedan odnos koji*** važi objektivno ***i dovoljno se razlikuje od onog odnosa tih istih***

predstava koji ima samo subjektivno važenje na primjer, prema zakonima asocijacije. Prema ovim zakonima asocijacije ja bih mogao da kažem samo: kad nosim neko tijelo, onda osjećam pritisak težine; ali ne: ono, tijelo, jeste teško. Hoće se reći: obje ove predstave jesu spojene u objektu, to jest nezavisno od stanja subjektovog, a nisu samo u opažaju (ma koliko se puta on ponovio) zajedno.

§ 20.
SVI ČULNI OPAŽAJI STOJE POD KATEGORIJAMA KAO USLOVIMA POD KOJIMA JEDINO NJIHOVA RAZNOVRSNOST MOŽE DA SE SJEDINI U JEDNU SVIJEST

Raznovrsnost koja je data u jednom čulnom opažaju spada nužno pod praosnovno sintetično jedinstvo apercepcije, jer je jedinstvo opažaja moguće samo na osnovu njega (§ 17). Međutim, ona radnja razuma koja dovodi raznovrsnost datih predstava (bilo opažaja ili pojmova) pod jednu apercepciju uopšte jeste logička funkcija sudova (§ 19). Prema tome, svaka raznovrsnost ukoliko je data u jednom empiričkom opažaju jeste određena *prema jednoj od logičkih funkcija suđenja koja je, u stvari, podvodi pod jednu svijest uopšte. Ali* kategorije *nisu ništa drugo do upravo ove funkcije suđenja ukoliko je raznovrsnost nekog datog opažaja određena prema njima (§ 14). Prema tome, i raznovrsnost u jednom datom opažaju stoji nužno pod kategorijama.*

§ 21.
PRIMJEDBA

Razum svojom sintezom predstavlja onu raznovrsnost koja je data u jednom opažaju koji ja nazivam svojim kao nešto što pripada nužnom ***jedinstvu samosvijesti; to biva pomoću kategorije.****

---

* ***Osnov dokaza oslanja se na predstavu o*** jedinstvu opažaja ***u kome je jedan predmet dat; ovo jedinstvo obuhvata uvijek u sebi sintezu raznovrsnosti koja je data za jedan opažaj i već sadrži odnos ove raznovrsnosti prema jedinstvu apercepcije.***

Dakle, kategorija pokazuje: da empirička svijest date raznovrsnosti u jednom opažaju stoji isto tako pod jednom čistom samosviješću a priori, kao što empirički opažaj stoji pod jednim čistim čulnim opažajem koji je takođe a priori. Prema tome, u gornjem stavu učinjen je početak jedne dedukcije ***čistih pojmova razuma, u kojoj ja, pošto kategorije postaju samo u razumu*** nezavisno od čulnosti, ***moram da apstrahujem od načina na koji biva data raznovrsnost za jedan empirički opažaj, pa da obratim pažnju samo na jedinstvo koje pridolazi u opažaj od strane razuma posredstvom kategorije. Kasnije (§ 26) će se na osnovu toga kako biva dat empirički opažaj u čulnosti pokazati da jedinstvo opažaja nije neko drugo do jedinstvo koje kategorija, prema ranijem (§ 20), propisuje raznovrsnosti jednog datog opažaja uopšte; prema tome, tek***

tada će se dostići cilj dedukcije kada se objasni važenje kategorije a priori za sve predmete naših čula.

Međutim, u gornjem dokazu ipak nisam mogao da apstrahujem od jedne stvari, a to je da raznovrsnost za opažaj mora da bude data još prije sinteze razuma i nezavisno od nje; a kako, to ostaje ovdje neriješeno. Jer, ako bih ja zamislio neki razum koji bi sam i opažao (kao, recimo, Božji razum koji ne bi predstavljao date predmete, već bi sa njegovom predstavom sami predmeti bili istovremeno dati ili njome proizvedeni), onda kategorije ne bi imale nikakav značaj za jedno takvo saznanje. One su pravila samo za takav razum čija se sva moć sastoji u mišljenju, to jest u radnji koja sintezu one raznovrsnosti koja mu je odnekud data u opažanju podvodi pod jedinstvo apercepcije; za razum, dakle, koji sam za sebe ništa ne saznaje već samo spaja i uređuje materijal saznanja, opažaj koji mu mora biti dat od strane objekta. Međutim, naročito svojstvo našega razuma, u stvari, što on stvara a priori jedinstvo apercepcije samo pomoću kategorija, i to upravo samo ovom vrstom kategorija i tolikim njihovim brojem, to njegovo svojstvo isto tako ne može dalje da se objasni, kao što je nemoguće znati zašto mi imamo baš ove funkcije suđenja, a ne neke druge, ili zašto su vrijeme i prostor jedine forme našeg mogućeg opažanja.

§ 22.
JEDINA UPOTREBA KATEGORIJA U SAZNANJU STVARI SASTOJI SE SAMO U NJIHOVOJ PRIMJENI NA PREDMETE ISKUSTVA

Dakle, zamisliti ***neki predmet i neki predmet*** saznati ***nije jedno isto. Za saznanje su potrebne dvije stvari: prvo, pojam kojim se zamišlja neki predmet uopšte (kategorija) i, drugo, opažaj kojim predmet biva dat; jer kad pojmu ne bi mogao da bude dat neki odgovarajući opažaj, onda bi on po formi bio jedna misao, ali bez ikakvog predmeta, te njime ne bi bilo moguće nikakvo saznanje o nekoj stvari, pošto, koliko ja znam, ništa ne bi postojalo niti bi moglo postojati na šta bi se moja misao mogla primijeniti. Međutim, sve opažanje koje je za nas moguće jeste čulno (estetika); prema tome, zamišljanje jednog predmeta uopšte pomoću čistog pojma razuma može kod nas postati saznanjem samo ukoliko se ovaj čisti pojam primijeni na predmete čula. Čulni opažaj ili je čist opažaj (prostor i vrijeme) ili empirički opažaj onoga što se neposredno predstavlja pomoću osjećaja kao stvarno u prostoru i vremenu. Odredbom čistih opažaja mi možemo zadobiti saznanja a priori o predmetima (u matematici), ali samo u pogledu njihove forme kao pojava; pri tom ostaje neriješeno da li mogu postojati stvari koje se moraju opažati u ovoj formi. Prema tome, svi matematički pojmovi za sebe nisu saznanja, osim ukoliko se pretpostavi da postoje stvari koje mi možemo predstaviti samo shodno formi onog čistog čulnog opažaja. Međutim,*** stvari u prostoru i vremenu ***jesu date samo ukoliko su opažaji (to jest, predstave praćene osjećajem), te, dakle, samo u empiričkoj predstavi. Prema tome, čisti pojmovi razuma, čak i kad se***

primijene na opažaje a priori (kao u matematici), pribavljaju samo utoliko saznanje ukoliko se čisti opažaji, te preko njih, dakle, i čisti pojmovi razuma mogu primijeniti na empiričke opažaje. Dakle, kategorije nam posredstvom opažanja pružaju saznanja o stvarima samo ukoliko se mogu primijeniti na empirički opažaj***, to jest one služe samo mogućnosti*** empiričkog saznanja***. Ovo saznanje zove se*** iskustvo***. Dakle, kategorije nemaju nikakve druge upotrebe za saznanje stvari osim samo ukoliko se ove stvari smatraju kao predmeti mogućeg iskustva.***

§ 23.

Gornji stav jeste ogromno važan; jer on isto tako određuje granice upotrebe čistih pojmova razuma u odnosu prema predmetima, kao što je transcendentalna estetika odredila granice upotrebe čiste forme našeg čulnog opažanja. Prostor i vrijeme kao uslovi pod kojima nam predmeti mogu biti dati važe samo za predmete čula, te, dakle, samo za iskustvo. Izvan ovih granica prostor i vrijeme ne predstavljaju ništa; jer oni postoje samo u čulima i izvan njih nemaju nikakve stvarnosti, čisti pojmovi razuma slobodni su od ovog ograničenja, te se protežu na predmete opažanja uopšte, bilo da je to opažanje slično našem ili ne, samo ako je čulno, a ne intelektualno. Ali ovo dalje proširivanje pojmova izvan našeg ***čulnog opažanja ništa nam ne koristi. Jer u tome slučaju oni su prazni pojmovi o objektima o kojima mi pomoću tih pojmova ne možemo suditi čak ni o tome da li su oni mogući ili ne; oni su tada proste misaone forme bez objektivnog realiteta, jer nemamo nikakvog***

opažaja pri ruci na koji bi se moglo primijeniti sintetično jedinstvo apercepcije koje samo ti pojmovi sadrže, te da bi oni tako mogli da odrede neki predmet. Sâmo, naše ***čulno i empiričko opažanje može da pribavi pojmovima razuma smisao i značenje.***

Ako se, dakle, pretpostavi neki objekat nekog nečulnog ***opažanja kao dat, onda se zaista pomoću svih onih predikata koji leže već u pretpostavci može predstaviti*** da njemu ne pripada ništa što je svojstveno čulnome opažaju***: dakle, da nije rasprostrt ili da nije u prostoru, da njegovo trajanje nije vremensko, da se u njemu ne nalazi nikakva promjena (sukcesija odredaba u vremenu) itd. Međutim, to nije neko saznanje u pravom smislu te riječi, ako ja samo naznačim kakav nije opažaj objekta, a da pri tom ne mogu da kažem šta se upravo u njemu sadrži. Jer u tom slučaju ja apsolutno nisam predstavio mogućnost jednog objekta za moj čist pojam razuma, pošto nisam mogao da dam nikakav*** opažaj ***koji bi mu odgovarao, već sam samo mogao reći da za njega ne važi naše opažanje. Ali ono što je ovdje najvažnije jeste to da se na tako nešto ne bi mogla primijeniti čak ni jedna jedina kategorija: na primjer, pojam jedne supstancije, to jest pojam o nečemu što može postojati kao subjekat, ali nikada kao prosto predikat; jer ja apsolutno ne znam da li može da postoji ma koja stvar koja bi odgovarala ovoj misaonoj odredbi, ako mi empiričko opažanje ne bi dalo slučaj primjene. Ali, o tome kasnije više.***

§ 24.
O PRIMJENI KATEGORIJA NA PREDMETE ĆULA UOPŠTE

Čisti pojmovi razuma odnose se pomoću samog razuma na predmete opažanja uopšte, svejedno da li je ovo opažanje naše ili ma koje drugo, samo neka je čulno; ali baš uslijed toga oni su proste misaone forme ***kojima se ne saznaje još nikakav određeni predmet. Sinteza ili veza raznovrsnosti u pojmovima odnosila se samo na jedinstvo apercepcije i time je sačinjavala osnov mogućnosti saznanja a priori ukoliko se ono osniva na razumu, te, dakle, nije samo transcendentalna, već takođe prosto intelektualna. Ali pošto u nama leži u osnovi a priori jedna izvjesna forma čulnog opažanja koja se zasniva na receptivitetu moći predstavljanja (čulnosti), to razum kao spontanitet može da odredi unutarnje čulo na osnovu raznovrsnosti datih predstava, slično sintetičnom jedinstvu apercepcije, i da tako zamisli sintetično jedinstvo apercepcije raznovrsnosti u čulnom opažaju a priori kao uslov pod kojim, nužnim načinom, moraju stajati svi predmeti našega (ljudskoga) opažanja; na taj način dobijaju kategorije kao proste misaone forme objektivni realitet, to jest primjenu na predmete koji nam mogu biti dati u opažanju, ali samo kao pojave; jer samo u odnosu prema pojavama mi smo sposobni za opažaj a priori.***

Ova sinteza ***raznovrsnosti čulnoga opažanja koja je moguća i nužna a priori može se zvati*** figurativna (dobra sinteza)***, za razliku od one sinteze koja bi se zamislila u odnosu na raznovrsnost nekoga opažaja uopšte u samoj kategoriji i koja se zove*** intelektualna sinteza***; obje su transcendentalne ne***

samo zato što se u objema postupa a priori, već i zato što se na njima zasniva mogućnost drugih saznanja a priori. **(»**figura = oblik; figure su određeni oblici, određeni načini po kojima se provodi logičko zaključivanje. četiri su osnovna oblika, a razlikuju se međusobno po tome koje mjesto u premisama, u kojima se subjekt zaključka označava sa ***S*** a predikat sa ***P***, zauzima središnji pojam**«)**

Ali figurativna sinteza, ako se odnosi samo na praosnovno sintetično jedinstvo apercepcije, to jest na ovo transcendentalno jedinstvo koje se zamišlja u kategorijama, mora za razliku od proste intelektualne veze da se zove transcendentalna sinteza uobrazilje**.** Uobrazilja ***je sposobnost da se predstavi jedan predmet i*** bez njegovog prisustva ***u opažanju. I pošto je sve naše opažanje čulno, to uobrazilja, zbog subjektivnog uslova pod kojim ona jedino može da dâ pojmovima razuma neki odgovarajući opažaj, pripada*** čulnosti***; ali, ukoliko je njena sinteza funkcija spontaniteta koji određuje, i nije samo, kao čulo, predmet određivanja, te, dakle, može a priori da odredi čulo u njegovoj formi slično jedinstvu apercepcije, utoliko je uobrazilja jedna moć koja određuje čulnost a priori, te njena sinteza opažaja*** kao u kategorijama ***mora da bude transcendentalna sinteza*** uobrazilje***. Ova sinteza predstavlja jedno dejstvo razuma na čulnost i prvu primjenu njegovu (primjenu koja je u isto vrijeme osnov svih ostalih njegovih primjena) na predmete opažanja koje je za nas moguće. Kao figurativna ona se razlikuje od intelektualne sinteze koju proizvodi samo razum bez ikakve pomoći uobrazilje. Ali ukoliko je uobrazilja spontanitet, ja i nju katkad zovem*** produktivna ***uobrazilja i time je razlikujem od reproduktivne uobrazilje čija sinteza podliježe samo empiričkim zakonima, kao zakonima***

***asocijacije*, i koja uslijed toga ništa ne doprinosi objašnjenju mogućnosti saznanja a priori, te zbog toga ne spada u *transcendentalnu* filozofiju, već u *psihologiju*.**

* * *

Ovdje treba objasniti paradoksnost **(»**paradoks = neočekivan, tvrdnja koja je suprotna svakom očekivanju i opštem mišljenju; paradoks se izriče na osnovu neizrečenih sudova i koji je na kraju sve svoje neobičnosti ipak istinit, ako se pobliže ispita. Takvo je načelo npr. ova tvrdnja: »Samo je mudrac kralj.« Paradoksom se pisci služe radi jačeg efekta u izražavanju misli**«)** ***koja je morala kod izlaganja forme unutrašnjeg čula svakome da padne u oči*** **(§ 6):** ***u stvari, što unutrašnje čulo predstavlja svijesti i nas same samo kao pojave, a ne kao stvari po sebi, jer mi opažamo sebe samo onako kako bivamo u svojoj unutrašnjosti*** aficirani***; ali to izgleda protivrječno, jer bi se morali prema samima sebi ponašati kao stvar koja trpi; otuda se u sistemima psihologije obično radije smatra*** unutrašnje čulo ***za istovjetno sa sposobnošću apercepcije (a mi smo ih brižljivo izdvojili).***

Ono što određuje unutrašnje čulo jeste razum i njegova iskonska sposobnost ***da spaja raznovrsnost opažaja, to jest da je podvodi pod jednu apercepciju (na kojoj se zasniva mogućnost samog razuma). Ali kako razum kod nas ljudi nije nikakva sposobnost opažanja niti on može opažaje, i kad bi bili dati u čulnosti, da primi*** u sebe***, pa da tako reći spaja raznovrsnost*** svoga sopstvenog ***opažanja, to njegova sinteza, ako se razum posmatra sam za sebe, nije ništa drugo do jedinstvo radnje koje je on kao takve svjestan i bez čulnosti i pomoću koje je on u***

stanju da u svojoj unutrašnjosti odredi samu čulnost u njenoj raznovrsnosti koja mu može biti data prema formi njenog opažanja. On, dakle, pod imenom jedne transcendentalne sinteze ***uobrazilje izvodi na*** pasivnom ***subjektu, čija je sposobnost on sam, onu radnju za koju mi s pravom kažemo da aficira unutrašnje čulo. Apercepcija i njeno sintetično jedinstvo***

nikako ne padaju ***ujedno s unutrašnjim čulom, već se apercepcija kao izvor svake veze odnosi na raznovrsnost*** opažaja uopšte ***pod imenom kategorija***, (»te, dakle,«) ***prije svakog čulnog opažanja na objekte uopšte. Unutrašnje čulo, naprotiv, sadrži samu formu opažanja, ali bez ikakve veze raznovrsnosti u njoj, te, dakle, ne sadrži još nikakav*** određeni ***opažaj koji je moguć samo na osnovu svijesti o njegovoj odredbi pomoću transcendentalne radnje uobrazilje (sintetički uticaj razuma na unutrašnje čulo) koju sam ja nazvao figurativna sinteza.***

Mi to stalno opažamo u sebi. Mi nikako ne možemo da zamislimo neku liniju, a da je ne povučemo ***u mislima, niti možemo neki krug da zamislimo, a da ga ne*** opišemo***; nikako ne možemo predstaviti tri dimenzije prostora, a da u jednu tačku ne*** stavimo ***tri prave upravno jednu na drugu, pa čak ni vrijeme ne možemo predstaviti ako u*** povlačenju ***jedne prave linije (koja treba da bude spoljašnja figurativna predstava vremena) ne pazimo samo na radnju sinteze raznovrsnosti kojom sukcesivno određujemo unutrašnje čulo, pa, prema tome, na sukcesiju ove odredbe u njemu. Kretanje kao radnja subjekta (ne kao odredba jednog objekta),****

** Kretanje nekog objekta u prostoru ne spada u neku čistu nauku, te, dakle, ni u geometriju; jer se samo iskustvom može saznati da se nešto kreće, a ne a priori. Međutim, kretanje kao* opisivanje *nekog prostora jeste jedan čist actus sukcesivne sinteze raznovrsnosti u spoljašnjem opažanju uopšte koji izvodi produktivna uobrazilja; otuda ono spada ne samo u geometriju, već, štaviše, u transcendentalnu filozofiju.*

---

te, prema tome, sinteza raznovrsnosti u prostoru, kad apstrahujemo od prostora i pazimo samo na radnju kojom određujemo unutrašnje čulo *prema njegovoj formi — ono, štaviše, tek proizvodi pojam sukcesije. Dakle, razum ne* nalazi *već u unutrašnjem čulu neku takvu vezu raznovrsnosti, već je* proizvodi aficirajući *ovo čulo. Ali kako je moguće da se* Ja *koje misli razlikuje od* Ja *koje opaža samo sebe (time što mogu da predstavim još jednu drugu vrstu opažanja bar kao moguću) i da je ipak s njim istovetno kao jedan isti subjekat; kako, dakle, ja mogu reći: ja, kao inteligencija i* misaoni *subjekat saznajem sebe samog kao* zamišljeni objekat *— ukoliko sam, osim toga, dat sebi u opažanju — samo onako kao i druge fenomene, to jest ukoliko sam sebi dat u pojavi, a ne onako kakav sam ja za razum; to pitanje isto tako je teško kao i pitanje kako ja mogu biti uopšte objekat za sebe samoga i to objekat opažanja i unutrašnjih opažaja. Međutim, da stvar ipak mora tako da stoji može se, ako se prostor smatra prosto za čistu formu pojava spoljašnjih čula, jasno dokazati na taj način što mi vrijeme koje nije neki predmet spoljašnjeg opažanja ne možemo sebi predstaviti drukčije već samo u slici neke linije koju povlačimo, bez kojeg načina njegovog predstavljanja mi ne bismo mogli da saznamo jedinstvo vremenske dimenzije; isto tako i time što mi*

odredbu dužine vremena ili odredbu vremenskih mjesta za sve unutrašnje opažaje moramo uzeti od one promjenljivosti koju nam pružaju spoljašnje stvari, dakle, što odredbe unutrašnjeg čula moramo kao pojave da uređujemo u vremenu upravo na onaj isti način na koji uređujemo pojave spoljašnjeg čula u prostoru. Prema tome, ako priznamo o pojavama u prostoru da pomoću njih saznajemo objekte samo ukoliko bivamo spolja aficirani, mi onda moramo priznati i o unutrašnjem čulu da pomoću njega opažamo sami sebe samo onako kako aficiramo iznutra sami sebe***, to jest, što se tiče unutrašnjeg opažanja, mi saznajemo naš sopstveni subjekat samo kao pojavu, a ne po onome šta je on po sebi****

****Ja ne vidim kako se može naći tolika teškoća u tome što unutrašnje čulo biva aficirano od nas samih. Primjer za to imamo u svakom aktu*** pažnje***. Razum uvijek u njemu pobuđuje unutrašnje čulo, prema vezi koju on zamišlja, na unutrašnje opažanje koje odgovara raznovrsnosti u sintezi razuma. Svako će moći da primijeti u sebi koliko duh uopšte time biva aficiran.***

---

§ 25.

Naprotiv, u transcendentalnoj sintezi raznovrsnosti predstava uopšte, te, dakle, u sintetičnom praosnovnom jedinstvu apercepcije ja sam svjestan sebe ne kao pojave, niti kao stvari po sebi, već sam svjestan samo toga da postojim. Ova predstava jeste mišljenje ***a ne*** opažanje***. Ali pošto je za***

saznanje ***nas samih potrebna, osim funkcije mišljenja koji podvodi raznovrsnost svakog mogućeg opažaj a pod jedinstvo apercepcije, još i jedna naročita vrsta opažanja pomoću koje ova raznovrsnost biva data, to zaista moja sopstvena*** egzistencija ***nije pojava (još manje prost*** privid***), ali odredba moje egzistencije****

---

* ***Ovo:*** ja mislim ***izražava onaj akt koji određuje moju egzistenciju. U njemu je, dakle, egzistencija već data, ali time nije dat način na koji ja treba da je odredim, to jest kako treba da stavim u sebe raznovrsnost koja njoj pripada. Toga radi potrebno je*** samoopažanje ***kome u osnovi leži jedna*** a priori ***data forma, to jest vrijeme koje je čulno i pripada*** receptivitetu ***onoga što se može odrediti. Ako ja sad nemam još nekog drugog samoopažanja koje predstavlja*** ono što ***u meni*** određuje***, a čega sam ja svjestan po njegovom*** spontanitetu***, isto tako prije akta*** određivanja***, kao što*** vrijeme ***prije toga akta predstavlja ono što se određuje, onda ja ne mogu da odredim svoju egzistenciju kao egzistenciju jednog bića koje sâmo djeluje, već ja predstavljam samo spontanitet svoga mišljenja, to jest određivanja, i moja egzistencija može uvijek da se odredi samo čulno, to jest kao egzistencija jedne pojave. Ipak ovaj spontanitet čini da ja sebe zovem*** inteligencijom***.***

---

može da se izvrši samo prema formi unutrašnjeg čula prema naročitom načinu na koji u unutrašnjem opažanju biva data raznovrsnost koju ja spajam; i otuda nemam nikakvog saznanja ***o sebi*** kao stvari po sebi***, već samo kao*** pojavi***. Svijest o samom sebi, dakle, još ni izbliže nije saznanje samoga sebe, i***

pored svih kategorija koje sačinjavaju mišljenje jednog objekta uopšte ***spajajući raznovrsnost u jednoj apercepciji. Prema tome, kao god što mi je za saznanje nekog objekta koji se razlikuje od mene potreban, osim zamišljanja jednog objekta*** uopšte ***(u kategoriji), još i jedan opažaj kojim ja određujem onaj opšti pojam, isto tako mi je za saznanje sebe samoga potreban, osim svijesti ili osim toga što ja sebe zamišljam, još i jedno opažanje raznovrsnosti u meni kojim ja određujem ovu svoju zamisao; i ja postojim kao inteligencija*** **(»** = razumjeti, razabrati; sposobnost pronalaženje novih prilagođenih reakcija u novim prilikama bilo koje vrste; inteligentne reakcije su one koje nisu naučene i što dolaze do izražaja u novim situacijama; sposobnost koja se zasniva na misaonom zahvatanju bitnih odnosa među podacima nekog problema i u reorganizovanju tih podataka u oblik koji nameće takva situacija**«) *koja je svjesna samo svoje moći spajanja, ali pošto je ona u odnosu na raznovrsnost koju treba da spoji potčinjena jednom uslovu koji ograničava i koji ona naziva unutrašnjim čulom, to ona može ovu vezu da učini očiglednom samo na osnovu vremenskih odnosa koji leže sasvim izvan pravih pojmova razuma; otuda ona može da sazna samu sebe samo kao svoje pojavljivanje prema jednom opažanju (koje ne može da bude intelektualno i dato samim razumom), a ne onako kako bi se saznala kad bi njeno*** opažanje ***bilo intelektualno.***

§ 26.
TRANSCENDENTALNA DEDUKCIJA OPŠTE MOGUĆE ISKUSTVENE UPOTREBE ČISTIH POJMOVA RAZUMA

U metafizičkoj dedukciji ***bilo je uopšte dokazano porijeklo kategorija a priori na osnovu njihovog potpunog podudaranja sa opštim logičkim funkcijama mišljenja, a u*** transcendentalnoj dedukciji ***bila je predstavljena mogućnost kategorija kao saznanja a priori o predmetima nekog opažanja uopšte (§ 20, 21). Sada treba da se objasni kako možemo*** pomoću kategorija ***da saznamo a priori predmete koji uopšte*** mogu biti dati našim čulima***, i to da ih saznamo ne po formi njihovog opažanja, već prema zakonima njihovog vezivanja, dakle, kako možemo tako reći da propisujemo prirodi zakon i da je, štaviše, činimo mogućom. Jer, ako kategorije ne bi bile za to sposobne, onda ne bi bilo jasno kako je moguće da sve ono što našim čulima može biti dato mora da stoji pod zakonima koji proizlaze a priori jedino iz razuma.***

Prije svega, hoću da primjetim da ja pod sintezom aprehenzije ***razumijem ono sastavljanje raznovrsnosti u jednome empiričkom opažanju kojim se omogućuje opažaj, to jest empirička svijest o njemu (kao pojavi).***

Mi u predstavama prostora i vremena imamo forme ***a priori i spoljašnjeg i unutrašnjeg čulnog opažanja, i sinteza aprehenzije raznovrsnosti pojave mora uvijek da odgovora njima, jer se ona sama može da izvede samo prema ovoj formi. Ali prostor i vrijeme ne predstavljaju se a priori samo kao*** forme ***čulnog opažanja, već kao sami*** opažaji ***(koji sadrže jednu***

raznovrsnost), te, dakle, sa odredbom jedinstva ***ove raznovrsnosti u njima (vidi transcedentalnu, esteiku).****

---

* ***Prostor, predstavljen kao*** predmet ***(kao što se to stvarno treba da čini u geometriji) sadrži pored forme opažanja još nešto više, u stvari,*** ujedinjenje ***u jednu*** opažajnu ***predstavu one raznovrsnosti koja je data prema formi čulnosti, tako da*** forma opažanja ***predstavlja samo raznovrsnost, a*** formalni opažaj ***jedinstvo predstave. Ovo jedinstvo ja sam u estetici ubrajao u čulnost, da bih samo naglasio da ono dolazi prije svakog pojma, premda pretpostavlja jednu sintezu koja ne pripada čulima, a na osnovu koje tek bivaju mogući svi pojmovi o prostoru i vremenu. Jer pošto su prostor i vrijeme kao opažaji*** dati ***tek na osnovu njega (pošto razum određuje čulnost), to jedinstvo ovog opažaja a priori pripada prostoru i vremenu, a ne pojmu razuma (§ 24).***

Prema tome, već jedinstvo sinteze ***raznovrsnosti bilo izvan nas bilo u nama, pa, dakle, i jedna*** veza ***s kojom mora da je u skladu sve što treba da se predstavi u prostoru i vremenu kao određeno, jeste dato a priori kao uslov sinteze svake*** aprehenzije ***u isto vrijeme sa (ne u) ovim opažanjima. Ovo sintetično jedinstvo ne može da bude neko drugo nego jedinstvo one veze raznovrsnosti nekog datog*** opažaja uopšte ***u jednoj praosnovnoj svijesti koja je izvedena kao u kategorijama i primijenjena samo na naše čulno*** opažanje. ***Prema tome, svaka sinteza na osnovu koje je moguće samo opažanje stoji pod kategorijama; i pošto je iskustvo saznanje koje se sastoji u spajanju opažaja, to su***

kategorije uslovi mogućnosti iskustva, te, dakle, važe a priori o svima predmetima iskustva.

* * *

Kad ja, na primjer, empiričku datost neke kuće učinim pomoću aprehenzije (»apercepcije«) ***i njene raznovrsnosti opažajem, onda mi pri tom*** nužno jedinstvo ***prostora i spoljašnje čulne datosti uopšte služi za osnov i ja tako reći crtam njen oblik prema ovom sintetičnom jedinstvu raznovrsnosti u prostoru. Ali to isto sintetično jedinstvo, kad apstrahujem od forme prostora, ima svoje sjedište u razumu i predstavlja kategoriju sinteze onoga što je homogeno*** (»homogen = istorodan, iste vrste, u sebi jednak, istog porijekla. Princip homogeniteta, princip istovrsnosti pod višim vrstama. Sve su vrste podređene jednoj najvišoj prema regulativnom principu sistematičnog jedinstva upotrebe razuma. Kod svakog filozofiranja treba jednako zadovoljiti princip homogeniteta (istovrsnosti) kao i princip specifikacije«) ***u opažanju uopšte, to jest kategoriju*** kvantiteta ***sa kojom, dakle, mora da bude potpuno u skladu ona sinteza aprehenzije, to jest opažaj.****

---

* ***Na taj način dokazuje se: da sinteza aprehenzije koja je empirička nužno mora da je u skladu sa sintezom apercepcije koja je intelektualna i koja se potpuno nalazi a priori u kategoriji. Jedan i isti spontanitet proizvodi vezu u raznovrsnosti onoga što je dato, u prvom slučaju pod imenom uobrazilje, u drugom opet pod imenom razuma.***

Kad opažam (da uzmem jedan drugi primjer) smrzavanje vode, ja onda aprehenziram dva stanja (tečnosti i čvrstine) koja kao takva stoje jedno prema drugome u jednoj relaciji vremena. Ali ja u vremenu, koje kao unutrašnje opažanje ***stavljam za osnov pojave, predstavljam sebi na nužan način sintetično*** jedinstvo ***raznovrsnosti, jedinstvo bez kojeg ona relacija ne bi mogla da bude u jednom opažaju data kao*** određena ***(u pogledu vremenske sukcesije). Međutim, kad ja apstrahujem od stalne forme moje unutrašnje datosti, od vremena, onda se pokazuje da je ovo sintetično jedinstvo kao uslov a priori pod kojim ja spajam raznovrsnost jedne*** datosti uopšte ***kategorija*** uzroka, ***pomoću koje ja, kad je primijenim na moju čulnost,*** sve što se dešava određujem u vremenu uopšte u njegovoj relaciji***. Prema tome, aprehenzija u jednom takvom događaju, te, dakle, i on sam u pogledu mogućeg opažanja, stoji pod pojmom*** odnosa posljedica ***i*** uzroka***; i tako u svim drugim slučajevima.***

* * *

Kategorije su pojmovi koji a priori propisuju zakone pojavama, te, dakle, prirodi kao spoju svih pojava (materijalno posmatrana priroda)***; sada se postavlja pitanje: kako se može shvatiti da priroda mora prema njima da se upravlja, to jest kako mogu kategorije da odrede a priori vezu raznovrsnosti prirode, ne uzimajući je od nje, kad se one ne izvode iz prirode niti se upravljaju prema njoj kao svome uzoru (jer bi inače bile empirički pojmovi). Evo rješenja ove zagonetke.***

Zašto se zakoni pojava u prirodi moraju podudarati s razumom i njegovom formom a priori, to jest sa njegovom moći koja raznovrsnost uopšte vezuje***, to nije nimalo čudnije od toga***

kako se moraju slagati same pojave s formom čulne datosti a priori. Jer zakoni isto tako ne postoje u pojavama, već postoje samo za subjekat kome pojave pripadaju, i to ukoliko je taj subjekat obdaren razumom, kao što ni pojave ne postoje po sebi, već postoje samo za to isto biće ukoliko ono ima čula. Stvarima po sebi pripadala bi nužno njihova zakonitost i van razuma koji ih saznaje. Međutim, pojave su samo predstave o stvarima koje se ne mogu saznati po onome što one možda po sebi jesu. Ali kao proste predstave one ne stoje ni pod kakvim zakonom vezivanja osim pod onim zakonom koji propisuje sama moć koja spaja. A, ono što spaja raznovrsnost čulne datosti jeste uobrazilja; ona zavisi od razuma u jedinstvu svoje intelektualne sinteze, a u raznovrsnosti aprehenzije od čulnosti. Ali pošto svaki mogući opažaj zavisi od sinteze aprehenzije, a ona opet, ova empirička sinteza, zavisi od transcendentalne sinteze, to jest od kategorija, to onda svi mogući opažaji, te, dakle, sve što može da dospije do empiričke svijesti, to jest sve pojave prirode moraju u svojoj vezi da stoje pod kategorijama, od kojih priroda (posmatrana samo kao priroda uopšte) zavisi kao od praosnovnog razloga svoje nužne zakonitosti (kao formalno posmatrana priroda). Ali čist razum ne može na osnovu kategorija pomoću kojih propisuje pojavama zakone a priori da dospije do drugih zakona osim do onih na kojima se osniva priroda uopšte kao zakonitost pojava u prostoru i vremenu. Specijalni zakoni, iako svi skupa stoje pod kategorijama, ne mogu se potpuno izvesti iz kategorija, jer se odnose na empirički određene pojave. Mora da pridođe iskustvo da bi se saznali ti specijalni zakoni; međutim, šta je iskustvo uopšte i šta se može saznati kao predmet iskustva to saznajemo samo na osnovu onih zakona a priori.

§ 27.
REZULTAT OVE DEDUKCIJE POJMOVA RAZUMA

Bez kategorija ne možemo zamisliti ***nikakav predmet; nijedan zamišljeni predmet ne možemo*** saznati ***bez opažaja koji tim pojmovima odgovaraju. Međutim, svi naši opažaji jesu čulni, te ovo saznanje, ukoliko je njegov predmet dat, jeste empiričko. A empiričko saznanje jeste iskustvo. Prema tome,*** za nas nije moguće nikakvo saznanje a priori osim samo saznanje o predmetima mogućeg iskustva.*

---

* ***Da se ne bi prerano uzele u obzir štetne posljedice ovog stava koje izazivaju zabrinutost, hoću samo da podsjetim na to da uslovi naše čulne datosti ne ograničavaju kategorije u*** mišljenju***; one imaju jedno bezgranično polje. Ali za*** saznanje ***onoga što zamišljamo, za odredbu objekta, potrebno je opažanje; a ondje gdje nedostaje opažanje tu misao o objektu može da ima svoje istinite i korisne posljedice za*** upotrebu uma ***subjektovog; ali pošto se ta upotreba ne odnosi uvijek na odredbu objekta, to jest na saznanje, već i na odredbu subjekta i njegovu volju, to se o njoj ovdje ne može govoriti.***

Međutim, ovo saznanje koje je ograničeno na predmete iskustva ipak nije zbog toga pozajmljeno sve iz iskustva, već i čisti opažaji kao čisti pojmovi razuma jesu elementi saznanja koji se nalaze u nama a priori. Ali postoje samo dva načina na koje se može zamisliti nužno ***podudaranje iskustva s pojmovima o njegovim predmetima: ili ako iskustvo čini***

mogućim pojmove, ili ako ovi pojmovi čine mogućim iskustvo. Što se tiče kategorija (kao i čistog čulnog opažanja), ono prvo nije slučaj; jer kategorije su pojmovi a priori, te su, dakle, nezavisne od iskustva (tvrđenje da su one empiričkog porijekla bilo bi jedna vrsta generacije sa imenom***). Prema tome, ostaje samo ono drugo (tako reći jedan sistem*** epigeneze **(**»epigeneza = nastajanje, nastajanje novih oblika i formiranje novih organa koji nisu postojali u početku nego tek kao mogućnosti**«) *čistog uma): u stvari, da kategorije sadrže one osnove mogućnosti svega iskustva uopšte koji proizlaze od strane razuma. Međutim, na koji način one čine iskustvo mogućim, i koje osnovne stavove za mogućnost iskustva one pružaju u svojoj primjeni na pojave o tome će biti više riječi u sljedećem glavnom dijelu u kojem se govori o transcendentalnoj upotrebi moći suđenja.***

Ako bi neko predložio kakav srednji put između ova dva jedina puta, to da kategorije nisu niti prvi principi a priori našeg saznanja koji se razumiju sami po sebi***, niti su uzete iz iskustva, već da predstavljaju subjektivne dispozicije mišljenja koje su u nama usađene u isto vrijeme s našom egzistencijom, i koje je naš Stvoritelj tako udesio da se njihova upotreba tačno podudara sa zakonima prirode po kojima se iskustvo razvija (jedna vrsta*** sistema preformacije **(**»preformacija = pred-tvorenje, stvaranje unaprijed tvorbi. Suprotno toj tezi pred-oblikovanja (preformacije) je teorija epigeneze. Ja sam »sistemu preformacije čistog uma« suprotstavio sistem »epigeneze čistog uma« po kojem *»razumske kategorije sadrže osnovu mogućnosti cjelokupnog iskustva«***«) čistoga uma), onda bi (pored toga što se kod jedne takve hipoteze ne vidi kraj dokle bi se mogla da protegne pretpostavka ranije utvrđenih dispozicija***

za buduće sudove) protiv dotičnog srednjeg puta odlučivalo ovo: što bi u tom slučaju kategorije bile bez one nužnosti ***koja je bitna oznaka njihovog pojma. Jer, na primjer, pojam uzroka koji izražava nužnost jedne posljedice pod jednim pretpostavljenim uslovom bio bi lažan, ako bi se zasnivao samo na jednoj proizvoljnoj subjektivnoj nužnosti koja je u nas usađena i uslijed koje spajamo izvjesne empiričke predstave po jednom takvom pravilu odnosa. Ja ne bih mogao da kažem: posljedica je vezana sa uzrokom u objektu (to jest nužno), već: ja sam samo tako nastrojen*** (» = podešen, ugođen«) ***da ovu predstavu mogu da zamislim samo kao spojenu na taj način, a to je upravo ono što skeptičar najviše želi; jer u tome slučaju sve naše saznanje koje se sastoji u objektivnom važenju naših sudova bilo bi samo privid, i našli bi se i takvi ljudi koji, što se njih tiče, ovu subjektivnu nužnost (koja se mora osjećati) ne bi priznavali; u najmanju ruku ne bi se moglo ni s kim prepirati o onome što se zasniva samo na organizaciji njegovog subjekta.***

Kratak pregled ove dedukcije

Ona se sastoji u izlaganju čistih pojmova razuma (a s njima i svega teorijskog saznanja a priori) kao principa mogućnosti iskustva, iskustva, kao odredbe ***pojava u prostoru i vremenu*** uopšte***; naposljetku ona utvrđuje da ova odredba proizlazi iz principa*** praosnovnog ***sintetičkog jedinstva apercepcije kao forme razuma u odnosu prema prostoru i vremenu kao primarnih formi čulnosti.***

* * *

Smatram da je podjela na paragrafe bila samo dosad potrebna, jer smo se bavili elementarnim pojmovima. Pošto

sada prelazim na upotrebu tih pojmova, to će moći izlaganje da se razvija u jednom kontinuiranom lancu bez paragrafa.

Druga knjiga

TRANSCENDENTALNE ANALITIKE

ANALITIKA OSNOVNIH STAVOVA

Opšta logika je izgrađena po jednome planu koji potpuno odgovara podjeli viših moći saznanja, a to su: razum, moć suđenja i um***. Otuda se ona bavi u svojoj analitici*** pojmovima, sudovima i zaključcima***, što je u potpunom skladu s funkcijama i s podjelom ovih duševnih sila koje se obuhvataju pod suviše opširan naziv razuma uopšte.***

Pošto ova logika kao čisto formalna apstrahuje od svega sadržaja saznanja (bilo ono čisto ili empiričko), pa se bavi samo o formi mišljenja (diskurzivnoga saznanja) uopšte, to ona u svome analitičkom dijelu može da obuhvati takođe i kanon za um, čija forma ima svoj siguran propis koji se može saznati a priori prostim razlučivanjem radnji uma u njihove sastojke, a da se ne uzima u obzir naročita priroda onog saznanja koje se pri tom primjenjuje.

Transcendentalna logika, pošto je ograničena na jedan određeni sadržaj, u stvari samo na sadržaj čistih saznanja a priori, ne može u ovoj podjeli da postupi kao opšta logika. Jer se pokazuje: da transcendentalna upotreba uma ***ne važi nikako objektivno, te da otuda ne pripada*** logici istine***, to jest analitici, već da kao jedna*** logika privida ***zahtjeva pod imenom transcendentalne*** dijalektike ***jedan naročiti dio skolastičke nauke.***

Prema tome, razum i moć suđenja imaju u transcendentalnoj logici svoj kanon za upotrebu koja objektivno važi, koja je, dakle, istinita i otuda spadaju u njen analitički dio. Međutim, um u svojim pokušajima koje čini, da bi dokučio nešto a priori o predmetima i da bi proširio saznanje izvan granica mogućeg iskustva, jeste potpuno dijalektičan ***i njegova varljiva tvrđenja nisu nikako podesna za jedan kanon kakav ipak analitika treba da sadrži.***

Analitika osnovnih stavova ***biće, prema tome, samo jedan kanon*** za moć suđenja***, kanon koji će je učiti da na pojave primjenjuje pojmove razuma koji sadrže uslov za pravila a priori. Ja ću se iz toga razloga, uzimajući u pretres prave*** osnovne stavove razuma***, poslužiti nazivom*** doktrina moći suđenja ***kojim se ovaj posao tačnije označava.***

Uvod

O TRANSCENDENTALNOJ MOČI SUĐENJA UOPŠTE

Kad se razum uopšte definiše kao moć pravila, onda je moć suđenja sposobnost koja supsumira (»supsumpcija = podređivati pojam ili sud užega opsega, pojmu ili sudu širega obima, razumijevati neki niži sud ili pojam pod nekim višim sudom ili pojmom; podređivanje nekog pojma nekom obimu širem i višem rodnom pojmu«) ***pod pravila, to jest koja odlučuje o tome da li nešto stoji pod jednim datim pravilom*** (žrtve zakona) ***ili ne. Opšta logika nikako ne sadrži neke propise za moć suđenja, a ne može ni da ih sadrži. Jer*** pošto apstrahuje od svake sadržine saznanja***, to za nju preostaje samo taj posao da prostu formu saznanja analitički raščlani na pojmove, sudove i zaključke i da na osnovu toga izvede formalna pravila za svaku upotrebu razuma. Ako bi ona sad htjela da na jedan opšti način pokaže kako bi pod ova pravila trebalo supsumirati, to jest kako bi trebalo odlučivati da li nešto stoji pod njima ili ne, onda bi to bilo moguće opet samo na osnovu jednoga pravila. Međutim, ovo pravilo, baš zato što je pravilo, zahtjeva opet jedno upućivanje moći suđenja; i tako se pokazuje da je razum doduše sposoban da se pouči pravilima i da se njima snabdije, ali da je moć suđenja jedan naročiti talenat koji nipošto neće da se proučava već samo da se upražnjava. Otuda je moć suđenja specifična oznaka takozvane zdrave pameti, čiji nedostatak ne može da nadoknadi nikakva škola; jer iako škola može da pouči i tako reći da ulije jednome ograničenome razumu u izobilju pravila pozajmljena iz tuđega***

saznanja, to ipak mora sam učenik da bude sposoban da se njima tačno služi, i nijedno pravilo koje bi mu se u tome cilju propisalo nije, u nedostatku jednoga takvoga prirodnog dara, sigurno od zloupotrebe.*

*** *Nedostatak moći suđenja jeste upravo ono što se zove glupost, i jednoj takvoj mani apsolutno se ne može pomoći. Jedna tupa ili ograničena glava, kojoj samo nedostaju dovoljan stepen razuma i njeni sopstveni pojmovi razuma, može se pomoću učenja snabdjeti znanjem čak do učenosti. Ali kako u tome slučaju obično nedostaje moć suđenja (drugi Petri), to nije ništa neobično susresti vrlo učene ljude koji u primjeni svoje nauke često pokazuju onaj nenadoknadivi nedostatak.***

Otuda neki ljekar, sudija ili političar može imati u glavi mnoga lijepa patološka, **(»**patološki = oznaka za ono što je bolesno ili abnormalno**«)** ***pravnička ili politička pravila, i to tako da u tome može biti dobar učitelj za druge, ali će ipak u njihovoj primjeni lako pogriješiti, i to ili zato što mu nedostaje prirodna moć suđenja (iako ne razum), te, doduše, može da sazna ono što je opšte in abstracto,*** **(»**in abstracto = mišljenjem izolovano, odijeljeno od stvarnih činjenica i bez obzira na njih, samô za sebe**«)** ***ali ne može da odluči da li jedan slučaj in concreto potpada pod njega, ili pak zbog toga što nije primjerima i stvarnim djelovanjem osposobljen za ovaj sud. Jedina i velika korist od primjera jeste ta što oni pooštravaju moć suđenja. Jer što se tiče tačnosti i preciznosti saznanja razuma, oni mu uopšte prije škode, jer rijetko ispunjavaju adekvatno uslov pravila (kao*** avantura izvan granica***), a, osim toga, raslabljuju često onaj***

napor koji on čini, da bi saznao pravila po tome da li su ona dovoljna, i to uopšte i nezavisno od naročitih okolnosti iskustva, te se čovjek tako navikava da ova pravila upotrebljava više kao formule nego kao osnovne stavove. Tako za moć suđenja primjeri predstavljaju one štake kojih nikada ne može da se liši onaj kome nedostaje prirodni talenat moći suđenja.

Ali iako opšta logika ***ne može da dâ, moći suđenja nikakve propise, ipak s*** transcendentalnom ***logikom stvar stoji sasvim drukčije, tako da čak izgleda da je njen pravi posao da na osnovu određenih pravila popravlja i osigurava moć suđenja u upotrebi čistoga razuma. Jer da bi se razum proširio u polju čistih saznanja a priori, izgleda da je filozofija za to, dakle kao doktrina, nepotrebna, ili bar loše primijenjena, jer se prema svim dosadanjim pokušajima time ipak zadobilo malo zemljišta ili gotovo ništa; ali kao kritika, da bi zaštitila moć suđenja od omašaka (pad presude) u upotrebi malobrojnih čistih pojmova razuma koje imamo, — u tome cilju (premda je tada korist samo negativna) filozofija se zalaže cijelim svojim oštroumljem i vještinom ispitivanja.***

Međutim, transcendentalna filozofija odlikuje se time što osim pravila (ili upravo osim opšteg uslova za pravila) koje se nalazi u čistome pojmu razuma može u isto vrijeme da pokaže a priori i onaj slučaj na koji ono treba da se primjeni. Uzrok ovom preimućstvu kojim se ona u ovoj stvari odlikuje od ostalih nauka (osim matematike) leži u tome: što se ona bavi pojmovima koji treba da se a priori odnose na svoje predmete; otuda njeno objektivno važenje ne može da se dokaže a posteriori, jer bi se inače predvidjelo ono njeno dostojanstvo, već ona mora da predstavi u opštim ali dovoljnim oznakama one uslove pod kojima predmeti mogu da budu dati u saglasnosti s onim

pojmovima; u protivnom, oni bi bili bez sadržine, to jest proste logičke forme, a ne čisti pojmovi razuma.

Ova transcendentalna doktrina moći suđenja ***sastojat će se iz dva glavna dijelâ:*** prvi ***glavni dio bavi se čulnim uslovom pod kojim se jedino mogu upotrijebiti čisti pojmovi razuma, to jest šematizmom*** **(**»šema = oblik; lik koji reprezentuje u svijesti neki predmet i kao opšta predstava stoji u sferi intelektualnog doživljavanja između pojma i primjedbe. Na stvarni način objašnjava nešto nestvarno. Šema je posrednik između unutarnjeg i izvanjskog smisla. Ona je produkt mašte koja stvara pojmu odgovarajuću sliku. U običnom govoru znači jednostavnu skicu koja za razumijevanje nečega prikazuje ono najvažnije**«)** ***čistoga razuma, a*** drugi ***glavni dio bavi se onim sintetičnim sudovima koji pod ovim uslovima proizlaze a priori iz čistih pojmova razuma i leže u osnovi svemu ostalom saznanju a priori, to jest osnovnim stavovima čistoga razuma.***

Prvi glavni dio

transcendentalne doktrine moći suđenja
(ili analitike osnovnih stavova)

O ŠEMATIZMU ČISTIH POJMOVA RAZUMA

U svim supsumcijama jednoga predmeta pod jedan pojam mora predstava predmeta da bude slična ***s pojmom, to jest pojam mora da sadrži ono što se predstavlja u predmetu koji treba da se supsumira pod njega; jer to upravo i znači onaj***

izraz: jedan predmet nalazi se pod jednim pojmom, Tako ***empirički*** ***pojam jednoga tanjira ima sličnosti sa čistim geometrijskim pojmom jednoga kruga po tome što se okruglina koja se u empiričkom pojmu tanjira zamišlja može da opazi u čistome geometrijskom pojmu kruga.*** **(**»što se okruglina koja se u čistom geometrijskom pojmu jednoga kruga zamišlja može opaziti u empiričkom pojmu jednoga tanjira**«)**

Međutim, čisti pojmovi razuma, upoređeni s empiričkim (i uopšte čulnim) opažajima, jesu sasvim različiti i ne mogu nikad ni u kom opažaju da se nađu. Pa kako je onda moguća supsumcija ***opažaja pod pojmove razuma, to jest kako je moguća*** primjena ***kategorije*** ***na pojave, pošto zaista niko neće reći: ova kategorija, na primjer*** ***kauzalitet******, može i čulima da se opazi i nalazi se u pojavi? Ovo tako prirodno i važno pitanje jeste uzrok koji čini nužnom jednu transcendentalnu doktrinu moći suđenja, da bi se, tako pokazalo kako je moguće da se*** čisti pojmovi razuma ***uopšte mogu primijeniti na pojave. U svima drugim naukama u kojima pojmovi kojima se predmet zamišlja na jedan opšti način nisu tako heterogeni*** **(**»heterogen = koji pripada drugom rodu, raznorodan, od raznolikih (nejednakih) elemenata složen. Heterogeni pojmovi pripadaju različitim rodovima, te su međusobno različiti**«)** ***i različiti od onih pojmova koji predstavljaju predmet*** ***in concreto******, kako je dat, nije potrebno da se naročito ispituje primjena pojmova na predmet.***

Jasno je, dakle: da mora postojati nešto treće što mora da bude u skladu i s kategorijom, s jedne strane i sa pojavom, s druge strane, i što omogućuje primjenu kategorije na pojavu. Ova posrednička predstava mora da bude čista (bez ičega empiričkoga), a ipak, s jedne strane, intelektualna***, s druge,***

opet čulna***. Jedna takva predstava jeste*** transcendentalna šema***.***

Pojam razuma sadrži čisto sintetično jedinstvo raznovrsnosti uopšte. Vrijeme kao formalni uslov raznovrsnosti unutrašnjeg čula, to jest kao formalni uslov spajanja svih predstava, sadrži jednu raznovrsnost a priori u čistom opažanju. Jedna transcendentalna vremenska odredba slična je utoliko s kategorijom ***(koja sačinjava njeno jedinstvo) ukoliko je*** opšta ***i ukoliko se osniva na jednome pravilu a priori. Ali, s druge strane, ona je i sa*** pojavom ***utoliko slična ukoliko se vrijeme nalazi u svakoj empiričkoj predstavi raznovrsnoga. Otuda će primjena kategorije na pojave biti moguća posredstvom transcendentalne vremenske odredbe, koja kao šema pojmova razuma omogućava svojim posredovanjem supsumciju pojava pod kategorije.***

Poslije onoga što je pokazano u dedukciji kategorija, vjerovatno se niko neće dvoumiti da se opredijeli u ovom pitanju: da li su ovi čisti pojmovi razuma od čisto empiričke upotrebe ili od transcendentalne, to jest da li se oni kao uslovi mogućega iskustva odnose a priori samo na pojave ili se kao uslovi mogućnosti stvari uopšte mogu proširiti i na predmete po sebi (bez ikakve restrikcije na našu čulnost). Jer, mi smo tamo vidjeli: da su pojmovi potpuno nemogući, (»da su za nas bez smisla***«) niti mogu imati ikakvog značenja ako ili njima ili bar elementima iz kojih se oni sastoje nije dat neki predmet, te se, prema tome, nikako ne mogu odnositi na stvari po sebi (bez obzira na to da li i kako bi nam oni mogli biti dati); da, osim toga, jedini način na koji nam predmeti bivaju dati jeste modifikacija (»*** = preinačenje, promjena, preinaka, mijenjanje oblika, varijacija nastala pod uticajem različitih

faktora koji bitno ne mijenjaju određeni fenomen«) ***naše čulnosti; naposljetku; da čisti pojmovi a priori moraju sadržati osim funkcije razuma u kategoriji još i formalne uslove čulnosti a priori (naročito unutrašnjega čula) koji sadrže opšti uslov pod kojim jedino kategorija može da se primjeni na neki predmet. Mi hoćemo ovaj formalni i čisti uslov čulnosti na koji je pojam razuma u svojoj upotrebi ograničen da nazovemo*** šemom ***ovoga pojma razuma, a postupanje razuma s ovim šemama nazvat ćemo*** šematizmom ***čistoga razuma.***

Šema je po sebi uvijek samo jedan produkt uobrazilje; ali pošto sinteza uobrazilje nema za cilj neki pojedinačan opažaj, već samo jedinstvo u odredbi čulnosti, to ipak treba razlikovati šemu od slike. Tako kad ja stavim pet tačaka jednu za drugom, ... onda je to slika broja pet. Naprotiv, kad ja samo zamislim neki broj uopšte koji može biti pet ili sto, onda je ovo mišljenje prije predstava o jednom metodu po kojem se prema jednome pojmu jedna množina (na primjer, hiljada) predstavlja u jednoj slici, a ne samo ova slika koju bih ja u tom slučaju teško mogao da pregledam i uporedim s pojmom. Ovu predstavu o jednom opštem postupanju uobrazilje kojim se za jedan pojam pribavlja njegova slika ja nazivam šemom ovoga pojma.

U stvari, u osnovi naših čistih čulnih pojmova ne leže slike predmeta, već šemati. Pojmu trougla uopšte ne bi nikada bila adekvatna nijedna njegova slika. Jer ona ne bi dostigla opštost pojma, koja čini da pojam važi za sve pravougle i kosougle trougle, već bi bila ograničena uvijek samo na jedan dio ove sfere. Šema trougla može da postoji samo i jedino u mislima i znači jedno pravilo za sintezu uobrazilje u pogledu čistih oblika u prostoru; još mnogo manje može neki predmet iskustva, ili njegova slika, ikada da dostigne empirički pojam, već se

empirički pojam odnosi neposredno uvijek na šemu uobrazilje kao na jedno pravilo po kome se određuje naše opažanje slično kao nekom opštem pojmu. Pojam psa znači jedno pravilo po kome moja uobrazilja može da označi uopšte oblik neke četvoronoge životinje, a da se ne ograniči na koji bilo pojedinačni oblik koji mi pruža iskustvo, ili na koju bilo moguću sliku koju ja mogu da predstavim in concreto. Ovaj šematizam našega razuma u pogledu pojava i njihove proste forme jeste jedna vještina, skrivena u dubinama čovjekove duše; i njen mehanizam mi ćemo teško ikada izmamiti od prirode, da bismo ga neprikrivenog stavili ispred naših očiju. Mi možemo reći samo toliko: slika ***je jedan produkt empiričke moći produktivne*** (»reproduktivne«) ***uobrazilje,*** šema ***čulnih pojmova (kao figura u prostoru) jeste produkt i, tako reći,*** monogram ***čiste uobrazilje a priori pomoću koga i prema kome slike tek bivaju moguće, ali koje se moraju spojiti s pojmom samo posredstvom šeme koju one označuju, ali kome po sebi nikada potpuno ne odgovaraju. Naprotiv, šema jednoga čistoga pojma razuma ne može se nikada svesti na sliku, već je samo čista sinteza, izvedena prema jednome pravilu jedinstva prema pojmovima uopšte, pravilu koje izražava kategorija, i ona je transcendentalni produkt uobrazilje koji se tiče odredbe unutrašnjeg čula uopšte prema uslovima njegove forme (vremena) u pogledu svih predstava, ukoliko bi one trebalo da stoje kao u jedinstvu apercepcije a priori u jednome pojmu u uzajamnoj vezi.***

Ne zadržavajući se na suhoparnom i dosadnom raščlanjavanju onoga što uopšte zahtijevaju transcendentalni šemati čistih pojmova razuma, mi ćemo radije da ih predstavimo po redu prema kategorijama i u vezi s njima.

Čista slika svih veličina (quantorum) ***za spoljašnje čulo jeste prostor, a čista slika svih čulnih*** predmeta uopšte ***jeste vrijeme. Međutim, čista šema veličine*** (quantitatis = količina) ***kao jednog pojma razuma jeste broj, koji znači predstavu koja obuhvata ujedno sukcesivnu adiciju*** **(»** adicija = dodaj još**«)** ***jedinice jedinici (onoga što je jednorodno). Prema tome, broj nije ništa drugo do jedinstvo sinteze, izvedene u raznovrsnosti jedne homogene datosti uopšte tim samim što ja sam stvaram vrijeme u aprehenziji datosti.***

Realitet u čistome pojmu razuma jeste ono što odgovara jednome osjećaju uopšte, to jest ono čiji pojam sam po sebi označava neko biće (u vremenu); negacija je ono čiji pojam predstavlja nebiće (u vremenu). Dakle, njihova suprotnost sastoji se u razlici istoga vremena kao ispunjenoga ili praznoga vremena. Pošto je vrijeme samo forma datosti, to jest forma predmeta kao pojava, to ono što na pojavama odgovara osjećaju jeste transcendentalna materija svih predmeta kao stvari po sebi (predmetnost, realitet). Ali svaki osjećaj ima neki stepen ili veličinu, čime on može isto vrijeme, to jest unutrašnje čulo u pogledu iste predstave jednog predmeta da ispunjava više ili manje dok ne pređe u ništa (= 0 =). Otuda postoji jedan odnos i veza ili upravo neki prelaz od realiteta ka negaciji koji svaki realitet predstavlja kao neki kvantum, (veličinu) i šema jednoga realiteta kao kvantiteta nečega, ukoliko ono ispunjava vrijeme, jeste baš ovo kontinuirano i jednoobrazno stvaranje kvantiteta u vremenu koje se vrši kad se u vremenu silazi od jednoga osjećaja koji ima izvjestan stepen do njegovoga iščezavanja, ili kad se penje postepeno od negacije ka njegovoj veličini.

Šema supstancije jeste perzistencija **(»** = postojanost, ustrajnost**«)** ***onoga što je realno u vremenu, to jest njegova***

predstava kao jednoga supstrata (»supstrat = podložan, postojana podloga neke stvari ili pojave, ali sam nema svojstava, jer se one javljaju tek u konkretnoj pojavnosti toga supstrata. Pojam koji je ušao u filozofiju i u znanost, i ostao sve do danas osnovni pomoćni pojam«) ***empiričke vremenske odredbe uopšte, koji, dakle, ostaje dok se sve ostalo mijenja. (Vrijeme ne prolazi, već prolazi egzistencija onoga što se u njemu mijenja. Dakle, vremenu koje se sâmo ne mijenja i ostaje odgovara u pojavi ono što se ne mijenja u egzistenciji, to jest supstancija, te se sukcesija i jednovremenost pojava mogu samo na njoj odrediti po vremenu.)***

Šema uzroka i kauzaliteta neke stvari uopšte jeste ono što je realno, poslije čega, kad se ono stavi kako ko hoće, uvijek dolazi nešto drugo. Ona se sastoji, dakle, u sukcesiji raznovrsnosti ukoliko sukcesija podliježe nekome pravilu.

Šema zajednice (uzajamnog dejstva) ili uzajamnog kauzaliteta supstancija u pogledu njihovih akcidencija (» = slučajnosti«) ***jeste koegzistencija odredaba jedne supstancije s odredbama druge supstancije prema nekom opštem pravilu.***

Šema mogućnosti jeste podudaranje sinteze raznovrsnih predstava s uslovima vremena uopšte (na primjer, da suprotnosti ne mogu postojati u jednoj stvari u isto vrijeme, već jedna za drugom); dakle šema mogućnosti jeste odredba predstave jedne stvari ma u kome vremenu.

Šema stvarnosti jeste egzistencija u jednome određenome vremenu.

Šema nužnosti je egzistencija jednoga predmeta u svima vremenima.

Iz svega ovoga vidi se da šema svake kategorije sadrži i izražava samo jednu vremensku odredbu: tako šema veličine sadrži i izražava proizvođenje (sintezu) samoga vremena u sukcesivnoj aprehenziji jednoga predmeta, šema kvaliteta sintezu osjećaja (opažaja) s predstavom vremena ili ispunjavanje vremena, Šema relacije odnos opažaja među sobom u svim vremenima (to jest po jednome pravilu vremenske odredbe), na kraju šema modaliteta i njegovih kategorija sadrži i izražava samo vrijeme kao korelat odredbe jednoga predmeta, u stvari, da li i kako on pripada vremenu. Prema tome, šemati nisu ništa drugo do vremenske odredbe ***a priori po pravilima, a pravila se odnose prema*** redu ***kategorija na*** vremenski niz, vremenski sadržaj, vremenski red***, i naizad na*** vremenski spoj ***u pogledu svih mogućih predmeta.***

Iz ovoga je jasno da šematizam razuma, izveden na osnovu transcendentalne sinteze uobrazilje, ne izlazi ni na šta drugo do na jedinstvo sve raznovrsnosti opažanja u unutrašnjem čulu, te na taj način indirektno (» = zaobilazno, izokola, posredno dokaziv obilazno neupravno***«) na jedinstvo apercepcije kao funkcije koja odgovara unutrašnjem čulu (jednom receptivitetu). Dakle, šemati čistih pojmova razuma jesu pravi i jedini uslovi pod kojima se tim pojmovima pribavlja odnos prema objektima, to jest*** značenje***, i kategorije prema tome, imaju na kraju krajeva samo i jedino neku moguću empiričku primjenu, pošto služe jedino tome da na osnovu principa jednoga a priori nužnoga jedinstva (radi nužnoga ujedinjavanja sve svijesti u jednoj prvobitnoj apercepciji) podvrgnu pojave opštim pravilima sinteze i da ih na taj način učine podesnim za formiranje jedne opšte veze u jednome iskustvu.***

Ali u cjelokupnosti svega mogućeg iskustva leže sva naša saznanja, a u opštem odnosu prema mogućem iskustvu sastoji se transcendentalna istina koja prethodi svakoj empiričkoj istini i čini je mogućom.

Pa ipak i to pada u oči: iako tek šemati čulnosti realiziraju kategorije, oni ih ipak pri svemu tome takođe ograničavaju na uslove koji se nalaze izvan razuma (tj., u čulnosti). Otuda je šema upravo samo fenomenon **(**»fenomen = pojava, **[**»pojava = ili fenomen (grč. fenomenon), naziva se u filozofiji u najširem smislu svaki svjesni doživljaj, a u užem sve ono što se osjetom može primjetiti kao predmet. U teoriji saznanja (poslije Mene) pojava je pojavljivanje ili znak nečega što je izvan toga doživljaja i od njega je različito. Ja, na primjer, smatram da se iskustvena stvarnost javlja u našoj svijesti kao pojava (fenomen) koja je određena našim mogućnostima doživljaja**«]** ukoliko se pomišlja ne kao puko pričinjavanje već kao predmet na osnovu jedinstva kategorija, a za razliku od »stvari po sebi« (»noumenon«)**«)** ***ili čulni pojam jednoga predmeta, ukoliko se podudara s kategorijom (*** broj ***je količina fenomena,*** osjet ***je fenomen stvarnosti,*** stalna ***i trajna supstanca fenomena ----*** vječnost, ***nužnost, pojava itd). Ako sada izostavimo jedan ograničavajući uslov, onda, kako se čini, proširujemo ranije suženi pojam; tako bi kategorije u svome čistome značenju, bez ikakvih uslova čulnosti, trebalo da važe za stvari uopšte, onakve*** kakve su***, dok ih njihovi šemati predstavljaju samo onako kako se*** one pojavljuju***; dakle, kategorije imaju jedno značenje koje je nezavisno od svih šemata i koje se prostire mnogo dalje. U stvari, čistim pojmovima razuma svakako ostaje i poslije izdvajanja svakog čulnog uslova jedno značenje, ali samo***

logičko, i to, značenje prostog jedinstva predstava kojima nije dat nikakav predmet, to jest nikakvo značenje koje bi moglo da predstavlja neki pojam (»neko saznanje«*) o objektu. Tako, na primjer, supstancija, kad bi se izostavila čulna odredba perzistencije, ne bi značila ništa drugo do nešto što se može zamisliti kao subjekat (a da nije predikat nečega drugog). Ali iz ove predstave ja ne mogu ništa da načinim, pošto mi ona nikako ne pokazuje koje odredbe ima ona stvar koja treba da važi kao jedan takav prvi subjekat. Prema tome, kategorije bez šemata jesu samo funkcije razuma za pojmove, ali ne predstavljaju nikakav predmet. Ovo značenje njima pridolazi od čulnosti koja razum realizira time što ga u isto vrijeme ograničava.*

Drugi glavni dio

transcendentalne doktrine moći suđenja
(ili analitike osnovnih stavova)

SISTEM SVIH OSNOVNIH STAVOVA ČISTOGA RAZUMA

Mi smo u prošlome glavnome dijêlu ispitivali transcendentalnu moć suđenja samo s gledišta opštih uslova pod kojima ona jedino ima pravo da upotrijebi čiste pojmove razuma za sintetične sudove. Sada je naš zadatak da sistematski izložimo sudove koje razum uz ovu kritičku opreznost zaista proizvodi a priori; naša tabla kategorija pružit će nam u tome cilju nesumnjivo jedno prirodno i pouzdano uputstvo. Jer upravo odnos kategorija prema mogućem iskustvu mora da sačinjava sve čisto saznanje razuma a priori, i zbog

njihovog odnosa prema čulnosti uopšte morat će svi transcendentalni osnovni stavovi upotrebe razuma da se predstave potpuno i u jednome sistemu.

Osnovni stavovi a priori nose ovo ime ne samo zbog toga što sadrže u sebi razloge za druge sudove, već i zbog toga što se oni sami ne osnivaju na višim i opštijim saznanjima. Ali ova osobina ipak ih ne razrješava uvijek svakog dokaza. Jer premda se ovaj dokaz ne bi mogao dalje da izvodi objektivno, pošto se jedan takav stav ne zasniva na objektivnim razmatranjima, već, naprotiv, leži u osnovi svakog saznanja svoga objekta, ipak to ne sprečava mogućnost, čak i nužnost, da se za njih pribavi neki dokaz na osnovu subjektivnih izvora mogućnosti nekog saznanja predmeta uopšte, jer bi se inače ipak takav jedan stav izložio ozbiljnoj sumnji da predstavlja jedno tvrđenje koje se prosto potkralo.

Drugo, mi ćemo se ograničiti samo na one osnovne stavove koji se odnose na kategorije. Principi *transcendentalne estetike* ***po kojima su prostor i vrijeme uslovi mogućnosti svih stvari kao pojava, a tako isto i restrikcija (»*** = stezanje, ograničavanje obima nekog pojma ili suda***«) ovih osnovnih stavova: kao, da se oni ne mogu odnositi na stvari po sebi ne spadaju dakle u ograničeno polje našeg ispitivanja. Isto tako ni matematički osnovni stavovi nikako ne sačinjavaju neki dio ovoga sistema, jer su oni izvedeni samo iz opažanja, a ne iz čistoga pojma razuma; ali što se tiče njihove mogućnosti, ovdje će nužno biti za njih mjesta, jer oni su ipak sintetični sudovi a priori; istina, ne da bi se dokazala njihova tačnost i*** *apodiktična izvjesnost****, što njima i nije potrebno, već da bi se samo*** *deducirala* ***i učinila shvatljivom mogućnost takvih evidentnih saznanja a priori.***

Ali mi ćemo morati da govorimo i o osnovnom stavu analitičnih sudova, i to, doduše, u njegovoj suprotnosti prema osnovnom stavu sintetičnih sudova kojima se mi upravo i bavimo, jer baš ovo protiv-stavljanje oslobađa teoriju sintetičnih sudova svakog krivog razumijevanja i stavlja je jasno pred nas u njenoj pravoj prirodi.

Prvi odsjek

sistema osnovnih stavova čistoga razuma

O NAJVIŠEM OSNOVNOM STAVU SVIH ANALITIČKIH SUDOVA

Ma kakva da je sadržina našega saznanja i ma kako se ono odnosilo na objekat, ipak opšti, iako samo negativni uslov svih naših sudova uopšte jeste u tome da ne protivrječe sami sebi; u protivnome ovi sudovi po sebi (i bez obzira na objekat) ne znače ništa. Adi čak i kada u našem sudu nema nikakve protivrječnosti, ipak on može i pored toga da spaja pojmove na jedan način koji ne odgovara predmetu, ili i tako da nam nije dat nikakav razlog ni a priori ni a posteriori koji bi opravdavao takav jedan sud, te tako može neki sud da bude ili lažan ili neosnovan i pored toga što je slobodan od svake unutrašnje protivrječnosti.

Ali ovaj stav: nijednoj stvari ne pripada predikat koji joj protivrječi, zove se stav protivrječnosti, i on je opšti, premda samo negativni kriterijum svake istine; ali baš zbog toga

pripada samo logici, jer važi samo o saznanjima kao saznanjima uopšte, nezavisno od njihove sadržine, te govori: da protivrječnost potpuno uništava saznanja i oglašava ih za nevažeća.

Međutim, od njega može da se učini i jedna pozitivna upotreba, to jest ne samo da se otklone lažnost i zabluda (ukoliko one proističu iz protivrječnosti), već i da se dozna istina. Jer ako je sud analitičan, bio on negativan ili pozitivan, onda se njegova istinitost uvijek mora moći da sazna dovoljno na osnovu stava protivrječnosti. Jer o onome što se u saznanju objekta zamišlja i što se već u njemu nalazi kao pojam morat će suprotni stav uvijek s pravom da se odriče, a sam pojam morat će nužnim načinom da se o objektu tvrdi, jer bi inače njegova suprotnost protivrječila objektu.

Otuda mi i stav protivrječnosti moramo priznati kao opšti i potpuno dovoljan princip svega analitičnoga saznanja; ali, njegov značaj i njegova upotrebljivost kao jednog dovoljnog kriterijuma istine i ne idu dalje. Jer da nijedno saznanje ne može biti s njim u protivnosti, a da ne uništi samo sebe, to čini zaista da je stav protivrječnosti conditio sine qua non istine, ali ga to ne čini razlogom koji određuje istinu našega saznanja. Međutim, pošto se mi bavimo samo sintetičnim dijelom našega saznanja, to ćemo uvijek paziti da ne djelujemo nikada protivno ovome nepovredivome stavu, ali od njega ne možemo očekivati nikada nikakvo objašnjenje istinitosti sintetičnog saznanja.

Ali ipak postoji jedna formula ovoga slavnoga, premda čisto formalnog stava koji je lišen svake sadržine, formula koja sadrži jednu sintezu koja je iz neopreznosti i sasvim nepotrebno u nju umiješana. Ona glasi: nemoguće je da nešto u isto vrijeme i jeste i nije. Pored toga što je ovdje na suvišan način priključena

***apodiktična izvjesnost* (riječju** nemoguće**), koja upravo mora moći da se razumije po sebi iz samog stava, ovaj je stav *aficiran* uslovom vremena, te znači upravo: jedna stvar = A, koja je nešto = B, ne može u isto vrijeme da bude** ne **B; ali ona sasvim lijepo može da bude oboje (kako B tako** ne **B) jedno za drugim. Na primjer, jedan čovjek koji je mlad ne može da bude u isto vrijeme star, ali taj isti čovjek može da bude u jedno doba mlad, u drugo nemlad, to jest star. Međutim, stav protivrječnosti, kao jedan prosto logički osnovni stav, nikako ne smije da ograniči svoje važenje samo na vremenske odnose; otuda je jedna takva formula protivna njegovome cilju. Nesporazum dolazi jedino otuda što se prvo predikat jedne stvari odvaja od njenoga pojma, pa se onda s ovim predikatom spaja njegova suprotnost, što nikako ne čini protivrječnost sa subjektom, već s njegovim predikatom koji je bio sa subjektom spojen *sintetički*, i to samo onda kad se prvi i drugi predikat stavljaju u isto vrijeme. Ako ja kažem: čovjek koji je neuk nije učen, onda tu mora da bude uslov:** u isto vrijeme**, jer onaj koji je u jednom vremenu neuk može sasvim lijepo da bude u drugom vremenu učen. Ali ako kažem: nijedan neuk čovjek nije učen, onda je stav analitičan, jer sada i oznaka (neučenost) ulaz u pojam subjekta i u tome slučaju je negativni stav jasan neposredno na osnovu stava protivrječnosti, a ne mora da pridođe uslov: u isto vrijeme. To je upravo razlog zašto sam ja gore njegovu formulu tako preinačio da se njome jasno izrazi priroda jednoga analitičnoga stava.**

Drugi odsjek

sistema osnovnih stavova čistoga razuma

O NAJVIŠEM OSNOVNOM STAVU SVIH SINTETIČNIH SUDOVA

Objašnjenje mogućnosti sintetičnih sudova jeste jedan zadatak s kojim opšta logika nema nikakva posla; ona, štaviše, ne mora da zna ni za njihovo ime. Međutim, u transcendentalnoj logici to je najvažniji posao od svih, i, štaviše, kad je riječ o mogućnosti sintetičnih sudova a priori i o uslovima i obimu njihovoga važenja, to je njen jedini posao. Jer kad izvrši taj posao, transcendentalna logika može potpuno da ispuni svoj cilj, i da odredi obim i granice čistoga razuma.

U analitičnom sudu ja ostajem kod datoga pojma, da bih o njemu nešto utvrdio. Ako je pri tom taj sud pozitivan, onda ja pridajem ovome pojmu samo ono što se u njemu već zamišljalo; a ako je posrijedi neki negativan sud, onda ja iz datoga pojma isključujem samo njegovu suprotnost. Međutim, u sintetičnim sudovima ja treba da izađem iz datoga pojma, da bih u odnosu s njim posmatrao nešto što je sasvim drukčije od onoga što se u njemu zamišljalo; prema tome taj odnos nipošto nije ni odnos indentiteta ni odnos protivrječnosti, te se pri tom na sudu samom po sebi ne može da uvidi ni njegova istina ni njegova zabluda.

Pretpostavimo, dakle: da mora da se izađe iz jednog datog pojma da bi se on sintetički uporedio s nekim drugim pojmom, onda je potrebno nešto treće u čemu jedino može da postane

sinteza ta dva pojma. Pa šta je sad to treće kao medijum (»medijum = sredina, sredstvo), okolina, kulturna i društvena u kojoj se odvijaju pojave; sredstvo sporazumijevanja i izražavanja, pismo, jezik«) ***svih sintetičnih sudova? To može da bude samo jedan spoj u kome se nalaze sve naše predstave, tj. unutrašnje čulo i njegova forma a priori, vrijeme. Sinteza predstava osniva se na uobrazilji, a njihovo sintetičko jedinstvo (koje je potrebno za sud) na jedinstvu apercepcije. Tu će, dakle, morati da se traži mogućnost sintetičnih sudova, a pošto sve troje sadrže izvore predstava a priori, u njima će morati da se traži i mogućnost čistih sintetičnih sudova; ovi sudovi, dakako, biće na osnovu tih razloga, štaviše, nužni, ako treba o predmetima da se ostvari neko saznanje koje se osniva jedino na sintezi predstava.***

Ako neko saznanje treba da ima objektivni realitet, to jest ako treba da se odnosi na neki predmet i da u njemu ima svoje značenje i svoj smisao, onda taj predmet mora biti dat na neki način. Bez toga pojmovi su prazni, i, zaista, može se reći, tada se mislilo, ali se u stvari tim mišljenjem ništa nije saznalo, već se samo igralo predstavama. Jedan predmet dati — ako to ne treba da bude opet samo njegovo zamišljanje na posredan način, već neposredno predstavljanje u opažanju — ne znači ništa drugo do uspostaviti vezu između njegove predstave i iskustva (bilo stvarnog ili mogućeg). Čak prostor i vrijeme, ma kako da su to pojmovi čisti od svega empiričkog i ma kako bilo sigurno da se oni predstavljaju potpuno a priori u duši, ipak bi oni bili bez objektivnog važenja i bez smisla i značenja, kad se njihova nužna primjena ne bi pokazivala na predmetima iskustva; njihova predstava čak jeste jedna prosta šema koja se uvijek odnosi na reproduktivnu uobrazilju, koja izaziva predmete

iskustva, bez kojih pojmovi prostora i vremena ne bi imali nikakvog značenja; i tako stvar stoji sa svima pojmovima bez razlike.

Dakle, mogućnost iskustva ***jeste ono što svim našim saznanjima a priori daje objektivni realitet. Jer iskustvo se osniva na sintetičnome jedinstvu pojava, to jest na jednoj sintezi, izvedenoj prema pojmovima o predmetu pojava uopšte, bez koje sinteze iskustvo ne bi bilo saznanje, već neka rapsodija opažaja koji se među sobom nikada ne bi podesili za kakav kontekst, zasnovan po pravilima jedne skroz povezane (moguće) svijesti, pa, dakle, ni za transcendentalno i nužno jedinstvo apercepcije. Iskustvo, dakle, ima principe koji leže a priori u osnovi njegove forme, u stvari kao opšta pravila jedinstva u sintezi pojava; objektivni realitet tih pravila kao nužnih uslova može se pokazati uvijek u iskustvu, štaviše u njegovoj mogućnosti. Međutim, izvan ovoga odnosa sintetični stavovi a priori jesu potpuno nemogući, jer nemaju ničeg trećeg, tj., nikakvog*** (»čistog«) ***predmeta na kome bi sintetično jedinstvo njihovih pojmova moglo pokazati objektivni realitet.***

Prema tome, iako mi o prostoru uopšte ili o oblicima koje produktivna uobrazilja obilježava u njemu saznajemo a priori tako mnogo o sintetičnim ***sudovima, tako da nam, u stvari, za to nije potrebno nikakvo iskustvo, ipak to saznanje ne bi bilo ništa drugo do jedno igranje iluzijama, ako se prostor ne bi mogao smatrati za uslov pojava koje sačinjavaju sadržinu spoljašnjeg iskustva; otuda se oni čisti sintetični sudovi odnose, iako samo posredno, na moguće iskustvo ili upravo na samu mogućnost iskustva, i jedino na tome osnivaju objektivno važenje svoje sinteze.***

Dakle, pošto je iskustvo kao empirička sinteza u svojoj mogućnosti jedina vrsta saznanja koja daje realitet svakoj drugoj sintezi, to i svaka sinteza kao saznanje a priori ima samo uslijed toga istinu (slaganje s objektom) što ne sadrži ništa drugo do ono što je nužno za sintetično jedinstvo iskustva uopšte.

Prema tome, najviši princip svih sintetičnih sudova glasi: svaki predmet stoji pod nužnim uslovima sintetičnoga jedinstva raznovrsnosti opažanja u jednome mogućem iskustvu.

Na taj način, sintetični sudovi a priori mogući su, ako formalne uslove opažanja a priori, sintezu uobrazilje i njeno nužno jedinstvo u jednoj transcendentalnoj apercepciji stavimo u odnos prema mogućem iskustvenom saznanju uopšte, pa kažemo: uslovi mogućnosti iskustva uopšte jesu u isto vrijeme uslovi mogućnosti predmeta iskustva, i zbog toga imaju objektivno važenje u jednom sintetičnom sudu a priori.

Treći odsjek

sistema osnovnih stavova čistoga razuma

SISTEMATSKO IZLAGANJE SVIH NJEGOVIH SINTETIČNIH OSNOVNIH STAVOVA

Što uopšte igdje postoje osnovni stavovi, to se pripisuje jedino čistome razumu koji je ne samo moć pravila za ono što se dešava, već je i sam izvor osnovnih stavova po kojima (»koji«) *sve (što samo može biti dato kao predmet) nužno stoji pod*

pravilima, jer bez pravila nikada pojavama ne bi moglo da pripada saznanje onoga predmeta koji im odgovara. Čak prirodni zakoni, ako se posmatraju kao osnovni stavovi empiričke upotrebe razuma, nose sa sobom u isto vrijeme neku nužnost, te, prema tome, bar ukazuju na jednu odredbu na osnovu razloga koji važe a priori i prije svakoga iskustva. Ali svi zakoni prirode bez razlike stoje pod višim osnovnim stavovima razuma, budući da oni samo primjenjuju ove osnovne stavove na naročite slučajeve pojava. Jedino ovi viši osnovni stavovi razuma daju pojam koji sadrži uslov i, tako reći, eksponent (» = izloženo, eksponat«) ***za jedno pravilo uopšte, a iskustvo daje slučaj koji stoji pod pravilom.***

Ne postoji zapravo nikakva opasnost da će se prosti empirički osnovni stavovi smatrati za osnovne stavove čistoga razuma ili obrnuto; jer nužnost iz pojmova kojom se odlikuju osnovni stavovi čistoga razuma, a čiji se nedostatak lako primjećuje u svakom empiričkom stavu, ma kako da je opšte njegovo važenje, može lako da otkloni ovo brkanje. Ali postoje čisti osnovni stavovi a priori koje ja pri svemu tome ipak ne bih pripisao čistome razumu, pošto oni nisu izvedeni iz čistih pojmova, već iz čistih opažaja (iako posredstvom razuma); ali razum ipak jeste moć pojmova. Matematika ima takve osnovne stavove, ali njihova primjena na iskustvo, to jest njihova objektivna vrijednost, pa i mogućnost takvih sintetičnih saznanja a priori (njihova dedukcija) ipak se zasnivaju uvijek na čistome razumu.

Otuda ja neću matematičke osnovne stavove da ubrojim u moje osnovne stavove, već samo one na kojima se osniva a priori mogućnost i objektivna vrijednost matematičkih osnovnih stavova, i koji, prema tome, treba da se smatraju kao njihovi

principi, te koji polaze od pojmova ***opažajima, a ne od*** opažaja ***pojmovima.***

U primjeni čistih pojmova razuma na moguće iskustvo upotreba njihove sinteze jeste ili matematička ***ili*** dinamička***; jer ona se odnosi dijelom samo na*** opažanje***, dijelom na*** egzistenciju ***jedne pojave uopšte. Ali uslovi a priori opažanja, jesu za mogućnost nekog iskustva apsolutno nužni; uslovi egzistencije objekata nekog mogućeg empiričkog opažanja jesu po sebi samo slučajni. Otuda će osnovni stavovi matematičke upotrebe glasiti bezuslovno nužno, to jest apodiktički, dok će osnovni stavovi dinamičke upotrebe pokazivati na sebi, doduše tako isto karakter nužnosti a priori, ali samo pod uslovom empiričkog mišljenja u nekome iskustvu, to jest samo posredno i indirektno; prema tome, oni neće sadržati onu neposrednu evidenciju (iako bez štete po njihovu izvjesnost koja se na jedan opšti način odnosi na iskustvo) koja je svojstvena matematičkim osnovnim stavovima. Ali ovo će ipak moći bolje da se procijeni pri zaključku ovoga sistema osnovnih stavova.***

Tabla kategorija služi nam kao sasvim prirodno i sigurno uputstvo za tablu osnovnih stavova, jer ovi osnovni stavovi ipak nisu ništa drugo do pravila objektivne upotrebe kategorija. Prema tome, svi osnovni stavovi čistoga razuma jesu:

1

Aksiomi

datosti u opažanju

2

Anticipacije

opažaja

3

Analogije

iskustva

4

Postulati

empiričkoga mišljenja uopšte

(»**aksiom** = zahtjev, želja, princip, teza, sud, stav ili iskaz koji je nedokaziv, ali se bez dokaza uzima kao istinit i služi kao princip ili premisa deduktivnog dokazivanja. Aksiomima nije ni potreban nikakav dokaz, jer je njihova istinitost neposredno očigledna. oni su neposredno izvjesni sintetički principi a priori. U logici isto što i postulat«)

(»**anticipacija** = unaprijed uzeti, iskonska pomisao, prihvaćanje nekoga suda unaprijed kao da je istinit, s tim da će se njegova istinitost kasnije dokazati. Kao razlog se uzima ili psihološka ili logička zakonitost«)

(»**postulat** = sadržajno i logički nužan dio za razumijevanje nekoga činjeničnog stanja, premda sam nije dokazan niti se može dokazati. Načela čistog empirijskog mišljenja modaliteta: mogućnost, stvarnost i nužnost. postulati kao

stavovi koji se teorijski ne daju prikazati, ali su nerazdvojivo povezani s određenim zapovijedima koje vrijede »a priori i bezuvjetno« za svako moralno djelovanje. Ti su postulati: Božija stalnost, besmrtnost duše i sloboda. Te kao regulativni principi određuju sve što čovjek može saznati, što treba da čini i čemu se može nadati**«)**

Ja sam ove nazive izabrao sa opreznošću, da ne bi ostale neprimijećene razlike koje se tiču evidencije i primjene ovih osnovnih stavova. Ali uskoro će se pokazati: što se tiče kako evidencije tako i odredbe pojava** **a priori ***prema kategorijama*** kvantiteta ***i*** kvaliteta ***(ako se pazi samo na formu pojava), da se osnovni stavovi ovih kategorija znatno razlikuju u tome od osnovnih stavova drugih dvaju kategorija, jer su oni prvi osnovni stavovi sposobni za jednu intuitivnu izvjesnost, a ovi drugi sposobni su samo za diskurzivnu izvjesnost, iako je izvjesnost i jednih i drugih potpuna. Ja ću uslijed toga nazvati one prve*** matematičkim***, a ove druge*** dinamičkim ***osnovnim stavovima.****

---

* ***Svaka*** veza ***ili je*** slaganje ***ili*** spajanje***. Slaganje je sinteza raznovrsnih stvari koji ne pripadaju*** nužno jedna drugoj***, kao što na primjer, dva trougla koji se dobijaju kad se jedan kvadrat podijeli dijagonalom ne pripadaju nužno jedan drugom; takva je i sinteza svih*** jednorodnih stvari ***koje se mogu*** matematički ***razmatrati (ova sinteza opet može se podijeliti na*** agregaciju i koaliciju **(**»agregacija, koalicija = združivanje **«)** ***od kojih se prva odnosi na*** ekstenzivne**,** **(**»ekstenzivno = protegnuto, što ima neko povećanje, bez obzira na to je li riječ o tijelu, prostoru, radu; uvećano, povećavanje, uvećavanje**«)** ***druga***

na intenzivne **(**»intenzivno = konstantno, napeto, upeto, sa svim unutarnjim snagama**«)** ***količine). Druga veza (poveznica) jeste sinteza raznovrsnih stvari ukoliko one*** nužno ***pripadaju*** jedna drugoj***, kao, na primjer, akcidens prema nekoj supstanciji ili posljedica prema uzroku, — koje se, dakle, i kao*** raznorodne ***ipak predstavljaju kao a priori povezane. Ovu vezu, pošto nije proizvoljna, nazivam*** dinamičkom***, jer se odnosi na vezu*** egzistencije ***raznovrsnih stvari (ona se opet može podijeliti na*** fizičku ***vezu pojava među sobom i*** metafizičku ***vezu, vezu pojava u moći za saznanje a priori.***

Ali svakako će se primjetiti: da ja ovdje ne uzimam u obzir ni osnovne stavove matematike u jednome slučaju niti osnovne stavove opšte (fizičke) dinamike u drugome slučaju, već samo osnovne stavove čistoga razuma u njihovom odnosu prema unutrašnjem čulu (bez obzira na razliku predstava koje su u njemu date), na osnovu čega postaju mogući i osnovni stavovi matematike i osnovni stavovi opšte dinamike. Ja ih, dakle, imenujem više prema njihovoj primjeni, nego prema sadržaju i prelazim sada na njihovo razmatranje po onom istom redu kako se predstavljaju u tabli.

1.
Aksiomi datosti u opažanju

Njihov princip glasi: Svi čulno dati opažaji jesu ekstenzivne veličine

DOKAZ

Sve pojave, posmatrane u njihovoj formi***, sadrže jedno opažanje u prostoru i vremenu koje svima njima skupa leži a priori u osnovi. Prema tome, pojave se ne mogu drukčije aprehenzirati, to jest biti uzete u empiričku svijest, osim pomoću sinteze raznovrsnosti na osnovu koje postaju predstave jednoga određenoga prostora ili vremena, to jest na osnovu slaganja onoga što je jednorodno i na osnovu svijesti o sintetičkome jedinstvu ove raznovrsnosti (jednorodnoga). Međutim, svijest o*** **(»**sintetičnom jedinstvu**«)** ***raznih jednorodnih stvari u opažanju uopšte, ukoliko time predstava jednog objekta tek postaje mogućom, jeste pojam neke veličine (quanti). Prema tome, čak je i opažaj nekog objekta kao pojave moguć samo na osnovu onog istog sintetičnog jedinstva raznovrsnosti u datom čulnom opažanju na osnovu koga se zamišlja jedinstvo složenosti mnogostruke jednorodnosti u pojmu jedne*** veličine***; to jest pojave skupa jesu veličine, i to*** ekstenzivne veličine***, jer se one moraju predstaviti u prostoru ili vremenu pomoću one iste sinteze na osnovu koje prostor i vrijeme uopšte bivaju određeni.***

Ja nazivam ekstenzivnom onu veličinu u kojoj predstava dijelova čini mogućom predstavu cjeline (te, dakle, nužno dolazi prije nje). Ja ne mogu da predstavim nikakvu liniju, ma kako

ona bila mala, a da je ne povlačim u mislima, to jest a da polazeći od jedne tačke postepeno ne proizvodim sve njene dijelove i da tek time obilježim ovaj opažaj. Isto tako stvar stoji i sa svakim i najmanjim vremenom. Ja u njemu zamišljam samo sukcesivni prelaz od jednog trenutka drugome, gdje najzad iz svih dijelova i njihovog sabiranja postaje jedna određena veličina vremena. Pošto na svim pojavama čist opažaj jeste prostor ili vrijeme, to je svaka pojava kao opažaj jedna ekstenzivna veličina, pošto se ona može saznati samo pomoću sukcesivne sinteze (od dijelâ ka dijelû) u aprehenziji. Sve se pojave, prema tome, opažaju već kao agregati (množine dijelova koji su dati ranije), što upravo i nije slučaj kod svih veličina, već samo kod onih koje mi predstavljamo i aprehenziramo kao ekstenzivne**.**

Na ovoj sukcesivnoj sintezi produktivne uobrazilje u proizvođenju oblika osniva se matematika prostornosti (geometrija) sa svojim aksiomima. Aksiomi geometrije izražavaju uslove čulnog opažanja a priori, uslove pod kojima jedino može da postane šema nekog čistog pojma **(»**u**«)** ***spoljašnjoj pojavi: na primjer, između dvije tačke moguća je samo jedna prava linija; dvije prave linije ne zatvaraju nikakav prostor itd. To su aksiomi koji se odnose samo na veličine*** (quanta = koliko) ***kao takve.***

Međutim, što se tiče veličine (quantitas = količina)***, to jest odgovara na pitanje: kolika je po veličini jedna stvar?, u tome pogledu ne postoje nikakvi aksiomi u pravome smislu, premda ima više takvih stavova koji su sintetični i neposredno izvjesni*** (indemonstrabilia)**. (»** = nedokazivo, nedokučivo**«)** ***Jer da jednako dodato jednakome ili od njega oduzeto opet daje jednako, to su analitični stavovi, pošto sam ja neposredno***

svjestan identiteta jednog proizvođenja veličine s onim drugim takvim proizvođenjem; dok aksiomi treba da budu sintetični stavovi a priori. Naprotiv, evidentni = očigledni ***stavovi brojnih odnosa jesu svakako sintetični, ali nisu opšti kao stavovi geometrije, i stoga nisu aksiomi, već se mogu zvati brojne formule. Da je*** 7+5=12, ***to nije analitičan stav. Jer ja broj*** 12 ***ne zamišljam niti u predstavi*** 7 ***niti u predstavi*** 5, ***niti u predstavi njihovoga spoja (da ja broj*** 12 ***treba da zamislim*** u njihovom zbiru, ***o tome ovdje nije riječ; jer kod analitičnog stava postavlja se samo pitanje da li ja zaista zamišljam predikat u predstavi subjekta). Ali iako sintetičan, on je ipak samo pojedinačan stav. Ukoliko se ovdje pazi samo na sintezu onoga što je jednorodno (jedinica), sinteza može da se izvede samo na jedan jedini način, premda je zatim*** upotreba ***ovih brojeva opšta. Kada ja kažem: pomoću tri prave linije, od kojih su dvije skupa veće nego treća, može se nacrtati jedan trougao, onda je ovdje imam prostu funkciju produktivne uobrazilje koja može da povuče veće ili manje linije, a tako isto može da ih spoji pod raznim uglovima. Naprotiv, broj*** 7 ***moguć je samo na jedan jedini način, a tako isto i broj*** 12 ***koji postaje na osnovu sinteze broja*** 7 ***sa brojem*** 5. ***Takvi stavovi, dakle, ne mogu se zvati aksiomi (jer bi inače bilo beskonačno mnogo aksioma), već brojne formule.***

Ovaj transcendentalni osnovni stav matematike pojava veoma proširuje naše saznanje a priori. Jer jedino on čini da se čista matematika u njenoj punoj preciznosti može primijeniti na predmete iskustva, što bez ovoga stava ne bi bilo tako jasno samo od sebe, već bi čak izazvalo i neku protivrječnost. Pojave nisu stvari po sebi. Empiričko opažanje moguće je samo pomoću čistoga opažanja (prostora i vremena); prema tome, ono što geometrija tvrdi o čistom opažanju vrijedi bez pogovora i za

empiričko opažanje, te moraju da otpadnu sva izvrdavanja kao da čulni predmeti ne mogu biti u skladu s pravilima konstrukcije (»konstrukcija = sklop, svaka cjelina koja je prema određenim principima složena od različnih pojedinosti. - U matematici: prikaz nekog pojma pomoću napora koji mu odgovara. Taj je napor, pojedinačan objekt, ali kao konstrukcija pojma on je ipak opšte vrijedan za sve moguće napore koji potpadaju pod taj pojam. Konstruisati se mogu samo matematički pojmovi, tj. veličine. - Filozofska konstrukcija pojma je postupak da se logičkim razvijanjem pojmova odredi, odnosno konstruiše, stvarnost«) ***u prostoru (na primjer, s beskonačnom djeljivošću linija i uglova). Jer time se odriče prostoru, a s njim i cijeloj matematici, objektivna vrijednost te se ne zna zašto i koliko ona može da se primijeni na pojave. Sinteza mnogih prostora i mnogih vremena kao bitnih formi sveg opažanja čini mogućom u isto vrijeme aprehenziju pojave, to jest svako spoljašnje iskustvo, pa, prema tome, i svo saznanje predmeta u spoljašnjem iskustvu, te ono što matematika u čistoj upotrebi dokazuje o toj sintezi prostora i vremena, to važi nužno i za spoljašnje iskustvo. Sve primjedbe protiv toga jesu samo šikane*** (» = varanja«) ***lažno obavještenog uma koji pogrešno hoće da odvoji predmete čula od formalnog uslova naše čulnosti, pa ih zamišlja, iako su oni proste pojave, kao predmete po sebi koji su dati razumu; u tome se slučaju zaista o njima ništa ne bi moglo saznati sintetički a priori, pa, dakle, ni pomoću čistih pojmova o prostoru, te nauka koja određuje ove pojmove, a to je geometrija, ne bi bila moguća.***

2

Anticipacije opažaja

Njihov princip glasi: U svim pojavama ono što je realno a što je predmet osječanja ima intenzivnu veličinu, to jest neki stepen

DOKAZ

Opažaj je empirička svijest, to jest jedna takva svijest u kojoj se istovremeno nalazi osjećaj. Pojave kao predmeti opažanja nisu čisti (prosto formalni) opažaji, kao prostor i vrijeme (jer se prostor i vrijeme apsolutno ne mogu opaziti po sebi). Dakle, one sadrže u sebi, pored čistog opažaja, još i materiju za neki objekat uopšte (čime se predstavlja nešto egzistentno u prostoru ili vremenu), to jest realitet osjećaja kao prosto subjektivne predstave na osnovu koje se samo može saznati da je subjekat aficiran i koja se odnosi na neki predmet uopšte. Međutim, od empiričke svijesti moguć je jedan postepeni prelaz do čiste svijesti kada realitet empiričke svijesti potpuno iščezava, pa preostaje jedna prosto formalna svijest (a priori) o raznovrsnosti u prostoru i vremenu: dakle, moguća je i jedna sinteza proizvođenja veličine nekog osjećaja od njegovog početka, od čistog opažaja = 0, pa do ma koje njegove veličine. Ali pošto osjećaj po sebi nije nikakva objektivna predstava, i pošto se u njemu ne nalazi ni opažaj prostora ni vremena, to će mu pripadati, ako ne ekstenzivna, ipak neka veličina (i to na osnovu njegove aprehenzije u kojoj empirička svijest može u izvjesnom vremenu da poraste od ničega = 0 do neke njegove date mjere), dakle jedna intenzivna veličina ***prema kojoj se***

svim objektima opažanja, ukoliko se u njihovom opažaju nalazi osjećaj, mora da prida neka intenzivna veličina***, to jest jedan stepen uticaja na čulo.***

Sve saznanje kojim ja mogu da saznam a priori i da odredim ono što pripada empiričkome saznanju može da se nazove anticipacijom. Ali pošto na pojavama ima nešto što se nikada ne može saznati a priori, i što, prema tome, i sačinjava pravu razliku između empiričkoga saznanja i saznanja a priori, u stvari osjećaj (kao materija opažaja), to izlazi da je osjećaj zapravo ono što se nikada ne može anticipirati. Naprotiv, mi bismo mogli čiste odredbe u prostoru i vremenu da zovemo kako u pogledu oblika tako i u pogledu veličine anticipacije pojava, jer one predstavljaju a priori ono što uvijek može biti dato a posteriori u iskustvu. Međutim, pretpostavimo da se ipak nađe nešto što se na svakom osjećaju kao osjećaju uopšte (a da ne mora biti dat neki naročiti osjećaj) može saznati a priori, onda bi to zasluživalo da se nazove anticipacijom u izuzetnom smislu, jer izgleda čudnovato da se anticipira iskustvo u onome što se odnosi upravo na njegovu materiju koja se može dobiti samo iz iskustva. I ovdje zaista stvar stoji tako.

Aprehenzija, izvedena jedino posredstvom osjećaja, ispunjava samo jedan trenutak (tj. ako, ne uzmem u obzir sukcesiju mnogih osjećaja). Kao nešto u pojavi, nešto čija aprehenzija nikako nije neka sukcesivna sinteza koja ide od dijelova cijeloj predstavi, osjećaj nema ekstenzivne veličine; odsustvo osjećaja u ovome trenutku predstavilo bi ga kao praznog, dakle kao = 0***. Ali ono što u empiričkom opažaju odgovara osjećaju jeste realitet*** (realni fenomen)***, a ono što odgovara odsustvu osjećaja jeste negacija*** = 0***. Svaki osjećaj je sposoban da se smanjuje, tako da može opadati i postepeno***

iščeznuti. Otuda između realiteta u pojavi i negacije postoji neprekidna veza između mnogih mogućih među osjećaja, čija je međusobna razlika uvijek manja od razlike između datog osjećaja i nule ili potpune negacije. To jest: realitet u pojavi uvijek ima neku veličinu, ali koja se ne nalazi u aprehenziji,* (»**koja se može nalaziti samo u aprehenziji«) ***pošto se ta aprehenzija obavlja posredstvom prostog osjećaja u jednome trenutku, a ne pomoću sukcesivne sinteze mnogih osjećaja, te dakle ne ide od dijelova cjelini; on, dakle, zaista ima jednu veličinu, ali ne ekstenzivnu veličinu.

Ja nazivam intenzivnom ***onu*** veličinu ***koja se aprehenzira samo kao jedinstvo i u kojoj se množina može predstaviti samo na osnovu približavanja negaciji*** = 0.

Prema tome, svaki realitet u pojavi ima intenzivnu veličinu, to jest neki stepen. Ako se ovaj realitet posmatra kao uzrok (bilo osjećaja ili drugoga realiteta u pojavi, na primjer neke promjene), onda se stepen realiteta kao uzroka zove momenat, na primjer momenat teže, i to zato što stepen označava samo veličinu čija aprehenzija nije sukcesivna, već trenutna. Ali ja ovo dodirujem samo uzgred, jer zasada o kauzalitetu nije riječ.

Prema tome, svaki osjećaj te i svaki realitet u pojavi, ma kako mali on bio, ima jedan stepen, to jest jednu intenzivnu veličinu koja se neprestano može smanjivati, te između realiteta i negacije postoji jedna neprekidna veza mogućih realiteta i mogućih manjih opažaja. (»mogućih manjih realiteta u mogućim opažajima«) ***Svaka boja, na primjer crvena, ima jedan stepen koji, ma kako mali bio, nikada nije najmanji; a tako stvar stoji i s toplotom, momentom teže itd.***

Ta osobina veličinâ po kojoj nijedan njihov dio nije najmanji mogući (nijedan dio nije prost) zove se njihov kontinuitet. Prostor i vrijeme jesu quanta kontinuiteta***, jer ne može da postoji nijedan njihov dio koji ne zatvaraju granice (tačke i momenti); to jest svaki dio prostora i vremena može biti dat samo tako što je on opet prostor ili vrijeme. Dakle, prostor se sastoji samo iz prostora, vrijeme samo iz vremena. Tačke i momenti jesu samo granice, to jest prosta mjesta njihovog ograničavanja; ali mjesta uvijek pretpostavljaju one opažaje koje ona treba da ograniče ili odrede, a iz prostih mjesta kao iz sastavnih dijelova koji bi još mogli da budu dati prije prostora ili vremena ne može da se sastave ni prostor ni vrijeme. Takve veličine mogu se nazvati*** tekućim***, jer sinteza (produktivne uobrazilje) u njihovom proizvođenju jeste jedan tok u vremenu čiji se kontinuitet obično označava naročitim izrazom tečenja (razlivanja).***

Prema tome, sve pojave uopšte jesu kontinuirane veličine, kako prema svojoj formi kao ekstenzivne veličine tako i prema svome prostom opažaju (osjećaju i otuda realitetu) kao intenzivne veličine. Ako je sinteza raznovrsnog u pojavi isprekidana, onda je to jedan agregat mnogih pojava (a ne upravo pojava kao jedan kvantum = jedna količina***), koji se ne proizvodi prostim produžavanjem produktivne sinteze jedne izvjesne vrste, već ponavljanjem jedne sinteze koja neprestano prestaje.* (**»ili, kao jedan kvantum, **(»** = jedna količina**«)** koji se ne proizvodi ponavljanjem jedne sinteze koja neprekidno prestaje, već pomoću prostog produženja produktivne sinteze jedne izvjesne vrste**«)** ***Kad ja 13 talira nazivam jednim kvantumom novca, onda imam pravo utoliko ukoliko pri tome podrazumijevam sadržinu finog srebra od jedne marke, ali koja***

je svakako jedna kontinuirana veličina u kojoj nijedan dio nije najmanji, već bi svaki dio mogao da sačinjava jedan novčić koji bi sadržavao materiju za još manje novce. Ali ako ja pod tim nazivom podrazumijevam 13 okruglih talira kao 13 srebrnjaka (njihova srebrna sadržina neka je koliko mu drago), onda nije na svome mjestu kad to zovem kvantum talira, već ga moram zvati agregat, to jest broj novčanih jedinica. Ali pošto kod svakog broja mora da leži u osnovi jedinica, to je pojava kao jedinica jedan kvantum, a kao takav jedan kvantum ona je kontinuum. **(»** = kontinuitet = osobina onoga što je konstantno, što pravi povezanost; nastavljanje, produživanje, rast, odvijanje bez prekida u prostoru, vremenu, nizanju po veličini, događanju, životu, doživljavanju, logičnom mišljenju, pripovijedanju itd.**«)**

Ako su sve pojave, posmatrane i ekstenzivno i intenzivno, kontinuirane veličine, onda bi stav: da je i svaka promjena (prelaz jedne stvari iz jednoga stanja u drugo) kontinuirana, mogao ovdje da se dokaže lako i sa matematičkom evidencijom, kad kauzalitet jedne promjene uopšte ne bi ležao sasvim izvan granica jedne transcendentalne filozofije i pretpostavljao empiričke principe. Jer da je moguć jedan uzrok koji mijenja stanje stvari, to jest koji u stvarima proizvodi suprotnost nekog njihovog datog stanja, o tome nam razum a priori ne daje nikakvog obavještenja, ne samo zbog toga što on ne uviđa mogućnost toga (jer nam to uviđanje nedostaje u više saznanja a priori), već zato što se promjenljivost odnosi samo na izvjesne odredbe pojava koje samo pomoću iskustva možemo saznati, a, međutim, njihov uzrok treba da se nađe u nečem što je nepromjenljivo. Ali, pošto se mi ovdje možemo poslužiti samo čistim osnovnim pojmovima svega mogućeg iskustva,

pojmovima u kojima se ne smije nalaziti apsolutno ništa empiričko, to unaprijed, prije opšte prirodne nauke koja je podignuta na izvjesnim osnovnim iskustvima, ne možemo ništa odlučivati a da ne povrijedimo jedinstvo sistema.

Ipak mi ne oskudijevamo u argumentima koji dokazuju onaj veliki uticaj koji ovaj naš osnovni stav ima na anticipiranje opažaja, kao i da on, štaviše, nedostatak opažaja toliko upotpunjuje da onemogućuje sve lažne zaključke koji bi se mogli iz toga izvesti.

Ako svaki realitet u opažanju ima jedan stepen između koga i negacije postoji beskonačni niz sve manjih stepena, i ako isto tako i svako čulo mora da ima neki određen stepen receptiviteta osjećaja, onda nije moguće nikakvo opažanje niti ikakvo iskustvo koje bi dokazivalo, bilo neposredno ili posredno (na osnovu kakvog bilo opširnog zaključivanja), potpuno odsustvo svega realnoga u pojavi, to jest iz iskustva nikada ne može da se izvede neki dokaz o praznome prostoru ili o nekom praznom vremenu. Jer, prvo, potpuno odsustvo realiteta u čulnome opažanju ne može se opaziti, drugo, ono se ne može izvesti ni iz kakve pojedinačne pojave i razlike u stepenu njenoga realiteta, niti se ikada smije pretpostaviti radi objašnjenja pojava. Jer iako je cio opažaj jednog određenog prostora ili vremena skroz i skroz realan, to jest nijedan njihov dio nije prazan, to ipak, zato što svaki realitet ima svoj stepen koji pri nepromjenljivoj ekstenzivnoj veličine pojave može opadati do ničega (praznoga) preko beskonačnih stepena, onda, dakle, ipak moraju postojati beskonačno različiti stepeni kojima su ispunjeni prostor i vrijeme, te intenzivna veličina mora moći da bude u različitim pojavama manja ili veća, iako je ekstenzivna veličina opažanja ista.

Mi hoćemo da navedemo o tome jedan primjer. Gotovo svi prirodnjaci, pošto su primijetili veliku razliku kvantiteta različitih materija u istome volumenu (dijelom na osnovu momenta teže ili težine, dijelom na osnovu momenta otpora protiv drugih materija koje se kreću), izvode iz toga jednoglasno ovaj zaključak: ovaj volumen (ekstenzivna veličina pojave) mora da bude prazan u svima materijama, iako u različitom stepenu. Ali ko bi ikada pomislio o ovim prirodnjacima koji su većinom matematičari i fizičari da bi oni ovaj svoj zaključak zasnovali jedino na jednoj pretpostavci metafizike, koju oni, kako sami tvrde, tako izbjegavaju, i to na taj način što pretpostavljaju da je realitet ***u prostoru (ja ga ovdje ne mogu zvati neprodornost ili težina, jer su to empirički pojmovi)*** svuda jednak***, te da se može razlikovati samo po ekstenzivnoj veličini, to jest po množini. Ovoj pretpostavci, za koju oni nisu mogli imati nikakvog osnova u iskustvu i koja je, dakle, čisto metafizička, stavljam ja nasuprot jedan transcendentalan dokaz koji, doduše, ne treba da objasni razliku u ispunjavanju prostora, ali koji ipak potpuno uništava tobožnju nužnost one pretpostavke po kojoj se pomenuta razlika ne može objasniti drukčije nego na osnovu praznih prostora koji treba da se pretpostave, i koji dokaz ima tu zaslugu što bar ostavlja razumu slobodu da zamisli ovu razliku i na koji drugi način, ako bi se pri tom radi objašnjenja prirode pokazala nužnom ma kakva hipoteza. Jer iako jednaki prostori mogu biti potpuno ispunjeni od strane različnih materija, tako da se ni u jednom od njih ne može naći nijedna tačka u kojoj se ne bi nalazila materija, mi ipak vidimo da svaki realitet ima pri istome kvalitetu svoj stepen (otpora ili težine) koji se bez smanjivanja ekstenzivne veličine ili množine može do u beskonačnosti da smanjuje prije nego što taj kvalitet*** (»realitet«) ***pređe u prazno i iščezne. Tako***

može neko protezanje koje ispunjava neki prostor, na primjer toplota, a isto tako i svaki drugi realitet (u pojavi), beskonačno da opada u svojim stepenima, a da ne ostavi ni ukoliko ni najmanji dio ovoga prostora praznim, i da pri svemu tome ispunjava prostor ovim manjim stepenima isto tako, kao neka druga pojava većim stepenima. Ja ovdje nemam ni najmanje namjere da tvrdim da sa razlikom materija u pogledu njihove specifične težine stvar uistinu tako stoji, već hoću samo na osnovu jednog osnovnog stava čistoga razuma da dokažem da priroda naših opažaja čini mogućim jedno takvo objašnjenje, i da se pogrešno pretpostavlja da je realitet pojave jednak po stepenu, a različit samo po agregaciji i njenoj ekstenzivnoj veličini, i to se, štaviše, tvrdi a priori, bitno na osnovu nekog osnovnog stava razuma.

Ipak ova anticipacija opažaja ima u sebi nešto čudnovato za jednoga istraživača koji je naviknut na transcendentalno (»razmišljanje«) ***i time postao oprezan: ona izaziva neku bojazan povodom toga što razum može da*** (»anticipira«) ***jedan takav sintetičan stav, kao što je stav o stepenu svega realiteta u pojavama, te, dakle, o mogućnosti unutrašnje razlike samoga osjećaja, kad se apstrahuje od njegovog empiričkog kvaliteta; prema tome, jedno pitanje koje nije nedostojno rješenja jeste u tome: kako može razum da čini ovdje sintetične iskaze a priori o pojavama i da ih, štaviše, anticipira u onome što je upravo sâmo empiričko, ono što se odnosi na osjećaj.***

Kvalitet ***osjećaja je uvijek samo empirički i ne može se a priori predstaviti (na primjer, boje, ukus itd.). Ali realitet koji odgovara osjećajima uopšte predstavlja nasuprot negaciji*** = 0 ***samo nešto čiji pojam po sebi sadrži neko biće, i znači samo sintezu u jednoj empiričkoj svijesti uopšte. Empirička svijest, u***

stvari, može u unutrašnjem čulu da se povisi od nule pa do ma koga većeg stepena, tako da baš ista ekstenzivna veličina opažaja (na primjer, osvjetljena površina) pobudi toliki isti osjećaj kao i jedan agregat mnogih drugih (manje osvjetljenih) zajedno. Prema tome, može se sasvim apstrahovati od ekstenzivne veličine pojave, pa da se ipak na prostom osjećaju u jednome trenutku predstavi sinteza ravnomjernog penjanja od nule do date empiričke svijesti. Otuda svi osjećaji kao takvi dati su, doduše, samo a posteriori, ali njihova osobina, je to da imaju neki stepen, može se saznati a priori. Interesantno je da mi na veličinama uopšte možemo saznati a priori samo jedan jedini kvalitet***, to jest kontinuitet, na svakom kvalitetu (realitetu pojava) ništa drugo do njihov intenzivni kvalitet, u stvari to da imaju jedan stepen; sve ostalo ostavljeno je iskustvu.***

3

Analogije iskustva

Njihov princip glasi: Iskustvo je moguće samo na osnovu predstave o nužnoj vezi među opažajima

(» *ili: Njihov opšti osnovni stav glasi:* Sve pojave u svojoj egzistenciji stoje a priori pod pravilima odredbe svoga međusobnog odnosa u jednom vremenu**«)**

DOKAZ

Iskustvo je empiričko saznanje, to jest saznanje koje određuje neki objekat pomoću opažaja. Iskustvo je, dakle, jedna sinteza opažaja koja se ne nalazi u opažanju, već sadrži

sintetično jedinstvo raznovrsnih opažaja u jednoj svijesti; ovo sintetično jedinstvo sačinjava suštinu saznanja čulnih objekata***, to jest objekata iskustva (i ne samo opažanja ili čulnog osjećaja). Opažaji se, u stvari, javljaju u iskustvu zajedno samo slučajno, tako da se iz samih njih ne vidi niti se može vidjeti ikakva nužnost njihove veze; jer aprehenzija znači samo redanje jedno pored drugog u raznovrsnosti empiričke datosti, ali u njoj se ne nalazi nikakva predstava o nužnosti egzistencije pojava kao vezanih, a koje ona reda u prostoru i vremenu. Ali pošto je iskustvo saznanje objekata pomoću opažaja, te se, prema tome, u njemu mora predstaviti odnos u egzistenciji raznovrsnosti, i to ne kako se ona reda u vremenu, već kako se objektivno nalazi u njemu, a samo vrijeme ne može se opaziti, to je odredba egzistencije objekata u vremenu moguća samo na osnovu njihove veze u vremenu uopšte, te, dakle, samo na osnovu pojmova koji spajaju a priori. Ali Pošto ovi pojmovi stalno nose sa sobom nužnost, to je iskustvo moguće samo na osnovu jedne predstave o nužnoj vezi opažaja.***

Postoje tri modusa vremena: trajanje, slijed i jednovremenost***. Otuda postoje tri pravila svih vremenskih odnosa među pojavama, pravila po kojima se egzistencija svake pojave može odrediti u pogledu jedinstva svakoga vremena, i ova će pravila prethoditi svakome iskustvu i tek ona činiće ga mogućim.***

Opšti osnovni stav svih triju analogija zasniva se na nužnom jedinstvu ***apercepcije u odnosu prema svakoj mogućoj empiričkoj svijesti (opažaja) u*** svakom vremenu***; prema tome, pošto ono nužno jedinstvo apercepcije leži a priori kao osnov, to se osnovni stav svih analogija zasniva na sintetičnome jedinstvu svih pojava prema njihovom odnosu u vremenu. Jer***

pra-osnovna apercepcija odnosi se na unutrašnje čulo (spoj svih predstava), i to a priori na njegovu formu, to jest na odnos raznovrsne empiričke svijesti u vremenu. U pra-osnovnoj apercepciji treba sad sva ova raznovrsnost da se ujedini po svojim vremenskim odnosima: jer to znači transcendentalno jedinstvo apercepcije a priori pod kojim stoji sve ono što treba da pripadne mome (to jest mome ujedinjenom) (»vlastitom«) ***saznanju, te, dakle, što može da postane jedan predmet za mene. Prema tome, ovo*** sintetično jedinstvo ***u vremenskom odnosu svih opažaja*** koje je određeno a priori ***jeste zakon koji glasi: sve empiričke vremenske odredbe moraju stajati pod pravilima opšte vremenske odredbe; i analogije iskustva kojima sada hoćemo da se bavimo moraju biti takva pravila.***

Ovi osnovni stavovi odlikuju se time što se ne odnose na pojave i na sintezu njihove empiričke datosti, već samo na egzistenciju ***i njihov međusobni odnos u pogledu ove njihove egzistencije. Međutim, način na koji se nešto aprehenzira u pojavi može da bude a priori tako određen da pravilo njegove sinteze može u isto vrijeme da dâ ovaj opažaj a priori u svakome datome empiričkome primjeru, to jest moći će da ga proizvede pomoću ove sinteze. Ali egzistencija pojava ne može se saznati a priori; i mada bismo na ovome putu i mogli dospjeti dotle da zaključimo ma na koju egzistenciju, mi je ipak ne bismo saznali kao određenu, to jest ne bismo mogli da anticipiramo ono u čemu bi se njen empirički opažaj razlikovao od drugih.***

Posljednja dva stava koje sam, s obzirom na to što opravdavaju primjenu matematike na pojave, nazvao matematičkim, odnosili su se na pojave samo u njihovoj mogućnosti, i učili su kako bi mogle pojave i po svojoj datosti i po realitetu svoga opažaja da budu proizvedene po pravilima

matematičke sinteze, otuda se i u jednome i u drugome slučaju mogu upotrijebiti brojne veličine i sa njima odredba pojave kao veličine. Tako ću ja, na primjer, stepen osjećaja sunčeve svjetlosti moći da sastavim iz 200.000 ***mjesečevih svjetlosti i da ga odredim a priori, to jest moći ću da ga konstruišem. Otuda prve osnovne stavove možemo nazvati konstitutivnim.*** **(»**konstitutivan = u osnovi određuje bivstvo nečega; konstitutivan za iskustvo, tj. tek on omogućava iskustvo; slično regulativan**«)**

Sasvim drukčije mora stvar da stoji sa onim osnovnim stavovima koji egzistenciju pojava treba da podvedu a priori pod pravila. Jer pošto se egzistencija ne može konstruisati, to će se oni odnositi samo na odnos egzistencije i moći će da služe samo kao regulativni ***principi.*** **(»**regulativan = mjerilo, pravilo, kao princip uma, koji ne predstavlja samo saznanje nego ono što usmjerava puteve ljudske spoznaje. Npr. ideja svrhovitosti, svrhe**«) (»** svrha = cilj; svrhovitost = udešenost stvari, stanja, zbivanja i djelovanja; transcendentna odnosno objektivna svrsishodnost koja je usađena u stvarnost i bića; čovjeku je namijenjeno da bude korisnik svrhovite udešenosti svijeta; sa svrhom = cjelishodno**«)** ***Tu, dakle, ne može da se misli ni na aksiome ni na anticipacije; već kad nam je dat neki opažaj u vremenskom odnosu sa drugim nekim opažajem (iako neodređenim), onda neće moći a priori da se kaže:*** koji i koliki ***drugi opažaj jeste nužno spojen sa onim datim opažajem, već: na koji je način on spojen sa njim u pogledu egzistencije u ovome modu vremena. Analogije u filozofiji znače nešto sasvim različito od onoga što one predstavljaju u matematici. U matematici su to formule koje iskazuju jednakost dvaju kvantitativnih odnosa, i uvijek su***

konstitutivne, ***uslijed čega, kada su data tri člana proporcije, time je dat i četvrti, to jest može se konstruisati. Međutim, u filozofiji analogija nije jednakost dvaju*** kvantitativnih, ***već jednakost dvaju*** kvalitativnih ***odnosa, pri čemu ja iz tri data člana mogu da poznam i da a priori proizvedem samo*** odnos ***prema nekom četvrtom članu, a ne i sam*** ovaj ***četvrti*** član, ***ali ipak ja imam jedno pravilo po kome ovaj član mogu da tražim u iskustvu, a imam i jednu oznaku po kojoj mogu da ga u iskustvu nađem. Jedna analogija iskustva biće, dakle, samo jedno pravilo po kome iz mnogih opažaja treba da postane jedinstvo iskustva (ne kao sam opažaj kao empiričko opažanje uopšte), i kao osnovni stav ona će važiti o predmetima (pojavama) ne*** konstitutivno, ***već samo*** regulativno. ***Isto to važit će i za postulate empiričkoga mišljenja uopšte, postulate koji se odnose zajedno na sintezu čistog opažaja (forme pojave), opažaja (materije njegove) i iskustva (odnosa ovih opažaja), i kao: da su oni samo regulativni osnovni stavovi i da se od matematičkih osnovnih stavova, koji su konstitutivni, doduše ne razlikuju po izvjesnosti koja pripada obojima a priori, već po vrsti evidencije, to jest sa gledišta njihove intuicije (te, dakle, i demonstracije).***

Ali ono što je kod svih sintetičnih osnovnih stavova bilo napomenuto, a što se ovdje naročito mora primijetiti jeste ovo: da ove analogije imaju svoju jedinu vrijednost i važnost ne kao osnovni stavovi transcendentalne upotrebe razuma, već samo kao osnovni stavovi njegove empiričke upotrebe, i, prema tome, mogu se dokazati samo kao takve; da se, prema tome, pojave, strogo uzevši, moraju supsumirati ne pod kategorije, već samo pod njihove šemate. Jer kad bi predmeti na koje se ovi osnovni stavovi treba da odnose bili stvari po sebi, onda bi bilo sasvim

nemoguće da se o njima išta sazna, a priori sintetički*. Ali ti *predmeti nisu ništa drugo do pojave čije potpuno saznanje, na koje se na kraju krajeva svi osnovni stavovi a priori moraju odnositi, jeste samo moguće iskustvo; (» *Ili:* ... saznanje, jeste samo moguće iskustvo, na koje se na kraju krajeva svi osnovni stavovi a priori moraju odnositi«) ***prema tome, svi osnovni stavovi a priori mogu imati za cilj samo uslove jedinstva empiričkoga saznanja u sintezi pojava; a ova sinteza zamišlja se samo u šemi čistoga pojma razuma, od čijeg jedinstva, kao jedne sinteze uopšte, kategorija sadrži funkciju koja nije nikakvim čulnim uslovima ograničena. Mi ćemo, dakle, ovim osnovnim stavovima biti ovlašteni da vezujemo pojave samo po analogiji s logičkim i opštim jedinstvom pojmova i da se otuda zaista u samom osnovnom stavu poslužimo kategorijom, ali u izvođenju (u primjeni na pojave) mi ćemo mjesto osnovnog stava postaviti šemu kategorije kao ključ njene upotrebe, ili ćemo je zapravo pod imenom jedne formule osnovnog stava postaviti pored kategorije kao njen ograničavajući uslov.***

A.
Prva analogija

Osnovni stav postojanosti supstancije

Kod svake promjene pojava supstancija ostaje i njen se kvantum u prirodi niti povećava niti smanjuje

DOKAZ

Sve pojave jesu u vremenu u kome se kao supstratu (kao postojanoj formi unutrašnjeg opažanja) jedino mogu predstaviti i jednovremenost i slijed. Vrijeme, dakle, u kome treba da se zamisli svaka promjena pojava ostaje i ne mijenja se; jer u njemu se slijed i jednovremenost mogu predstaviti samo kao njegove odredbe. Ali, vrijeme za sebe se ne može opaziti. Prema tome, mora se u predmetima opažanja, to jest u pojavama naći onaj supstrat koji predstavlja vrijeme uopšte i na kome se na osnovu odnosa pojava prema njemu može opaziti u aprehenziji svaka promjena ili jednovremenost. Supstrat svega realnoga, to jest onoga što spada u egzistenciju stvari jeste supstancija ***na kojoj se sve što pripada egzistenciji može zamisliti samo kao njena odredba. Prema tome, ono što je postojano, sa čim u odnosu svi vremenski odnosi pojava mogu jedino da se odrede, jeste*** supstancija ***u pojavi, to jest njen realitet koji kao supstrat svake promjene uvijek ostaje isti. Pošto se, dakle, supstancija ne može mijenjati u egzistenciji, to se i njen kvantum u prirodi niti može povećati niti smanjiti.***

Naša aprehenzija ***raznovrsnosti na pojavi jeste uvijek sukcesivna, te se, dakle, stalno mijenja. Mi, prema tome, nikada***

ne možemo na osnovu nje same da odredimo da li je ova raznovrsnost kao predmet iskustva jednovremena ili sukcesivna, ako njoj u osnovi ne leži nešto što postoji u svako doba***, to jest nešto*** što ostaje i što je postojano***, a čija svaka promjena i jednovremenost nisu ništa drugo do razni načini (modi vremena) u kojem egzistira ono što je postojano. Vremenski odnosi, dakle, mogući su samo u onome što je postojano (jer simultanost i sukcesivnost jesu jedini odnosi u vremenu), to jest ono što je postojano jeste supstrat empiričke predstave samoga vremena, i na njemu jedino, moguća je svaka***

vremenska odredba. Postojanost izražava uopšte vrijeme kao stalni korelat svake egzistencije pojava, svake promjenê i svake jednovremenosti. Jer promjena se ne odnosi na samo vrijeme, već samo na pojave u vremenu (kao što jednovremenost nije modus samoga vremena u kome dijelovi nisu jednovremeni, već su svi jedno za drugim). Ako bi se htjela samome vremenu pripisati neka sukcesivnost, onda bi se moralo zamisliti još neko drugo vrijeme u kome bi ova sukcesivnost bila moguća. Egzistencija ***dobija u raznim dijelovima vremenskoga niza samo na osnovu onoga što je postojano jednu veličinu koja se zove*** trajanje***. Jer samo u čistoj sukcesivnosti egzistencija stalno iščezava i počinje i nema nikada ni najmanje veličine. Bez ovoga što je postojano ne postoji, dakle, nikakav vremenski odnos. Međutim, vrijeme po sebi ne može se opaziti; otuda ovo što je postojano na pojavama jeste supstrat svake vremenske odredbe, pa, prema tome, i uslov mogućnosti svega sintetičnoga jedinstva opažaja, to jest iskustva, i na ovome što je postojano može se smatrati svaka egzistencija i svaka promjena u vremenu samo kao jedan modus egzistencije onoga što ostaje i traje. Dakle, u svima pojavama ono što je postojano jeste sam***

predmet, to jest supstancija (phaenomenon = fenomen, pojava***); međutim, sve što se mijenja ili što se može mijenjati pokazuje samo način na koji ova supstancija ili supstancije egzistiraju, to jest spada u njihove odredbe.***

Ja nalazim da su ne samo filozof već čak i običan razum u svima vremenima pretpostavljali ovu postojanost kao supstrat svake promjene pojava i da će je uvijek pretpostavljati kao nešto nesumnjivo, samo što se filozof izražava o tome nešto određenije kada kaže: pri svim promjenama u svijetu supstancija ***ostaje, a samo se*** akcidencije ***mijenjaju. Ali ja ne nalazim nigdje ma samo i pokušaj da se ovaj sintetični stav dokaže, pa čak on rijetko stoji, kao što bi trebalo da bude, na čelu čistih zakona prirode koji važe potpuno a priori. U stvari, stav kojim se tvrdi da je supstancija postojanja, jeste tautološki.*** (»tautologija = ponavljanje istoga logičkog smisla istim riječima, izricanje istoga logičkog smisla na različite jezične načine, što je ponekad suvišno, a ponekad umjesno s obzirom na potpunije osvjetljavanje neke misli«) ***Jer samo ova postojanost jeste razlog što mi na pojavu primjenjujemo kategoriju supstancije, i moralo je da se dokaže: da u svim pojavama postoji nešto postojano na čemu ono što se mijenja nije ništa drugo do odredba njegove egzistencije. Ali pošto se takav jedan dokaz nikada ne može izvesti dogmatički,*** (»dogmatizam = onaj smjer koji polazi od pretpostavke da se pomoću uma, pukim pojmovnim izvođenjem, može dokučiti i spoznati ono što je po sebi, stvar po sebi; pozivanje na neispitano i na nekritički preuzeto učenje suprotno njegovu kriticizmu«) ***to jest iz pojmova, jer se odnosi na jedan sintetičan stav a priori, a nikada se nije pomišljalo na to da takvi stavovi važe samo u odnosu na moguće iskustvo, te da se stoga mogu dokazati samo***

na osnovu jedne dedukcije mogućnosti iskustva; prema tome, nije čudo što je taj stav zaista pretpostavljen u svakom iskustvu kao njegov osnov (jer se osjeća ***potreba za njim pri empiričkom saznanju), a nikada nije dokazan.***

Jedan filozof bi zapitan: koliko teži dim? On odgovori: oduzmi od težine izgorjelog drveta težinu preostaloga pepela, pa ćeš dobiti težinu dima. On je, dakle, pretpostavio kao neosporno da se materija (supstancija) čak ni u vatri ne gubi, već da se mijenja samo njena forma. Isto tako stav: iz ničega ne postaje ništa, bio je samo jedan drugi zaključak iz osnovnog stava postojanosti ili upravo neprekidne egzistencije pravoga subjekta na pojavama. Jer ako ono što se na pojavama zove supstancija treba da bude pravi supstrat svake vremenske odredbe, onda se mora kako svaka egzistencija u prošlome vremenu tako svaka egzistencija u budućem vremenu moći da odredi samo i jedino na tome supstratu. Prema tome, mi možemo jednoj pojavi da damo ime supstancija samo zato što pretpostavljamo njenu egzistenciju u svima vremenima, što se pomoću riječi postojanost ***nimalo ne izražava dobro, jer se ona više odnosi na buduće vrijeme. Međutim, unutrašnja nužnost postojanosti ipak je nerazdvojno vezana sa nužnošću postojanosti egzistencije u prošlosti, te otuda izraz može da ostane.*** Ništa se ne može proizvesti iz ničega, ništa se ne može vratiti u ništa***, to su bila dva stava koje su nekad nerazdvojno spajali, a koji se sada iz nerazumijevanja katkad odvajaju, jer se zamišlja da se oni odnose na stvari po sebi i da bi prvi stav mogao da bude protiv zavisnosti svijeta od nekog najvišeg uzroka (čak i u njegovoj supstanciji); koja je bojazan nepotrebna, pošto je ovdje riječ samo o pojavama u polju iskustva čije jedinstvo nikada ne bi bilo moguće, ako bismo***

dopustili da postaju nove stvari (po supstanciji). Jer u tome slučaju otpalo bi ono što jedino može da predstavi jedinstvo vremena, to jest identitet supstrata na osnovu koga jedino sva promjenljivost ima potpuno jedinstvo. Međutim, ova postojanost ipak nije ništa drugo do način na koji možemo sebi predstaviti egzistenciju stvari (u pojavi).

Odredbe jedne supstancije koje nisu ništa drugo do naročiti načini njene egzistencije zovu se akcidencije***. Akcidencije su uvijek realne, jer se odnose na egzistenciju supstancije (negacije su samo odredbe koje izražavaju nebiće nečega na supstanciji). Ako se sada ovome realitetu na supstanciji prida naročita egzistencija (na primjer kretanju kao jednom akcidensu materije), onda se ova egzistencija zove inherencija,*** **(»** = držati se nečega, nesamostalno, u nešto uključeno postojanje. Biti u nečem ili na nečem drugom. Odnos svojstava i njihova nosioca. Inherencija je odnos akcidencije prema supstanci**«)** ***za razliku od egzistencije supstancije koja se zove subzistencija. Ali iz toga proizlaze mnoga pogrešna tumačenja, te je tačnije i pravilnije rečeno, ako se akcidens označi samo kao način na koji je egzistencija jedne supstancije pozitivno određena. Međutim, ipak je, na osnovu uslova logičke upotrebe našega razuma, neizbježno da se tako reći izdvoji ono što se u egzistenciji jedne supstancije može mijenjati, dok, međutim, supstancija ostaje, pa da se posmatra u odnosu prema onome što je postojano u pravome smislu te riječi i što je radikalno;*** **(»** = korjenito, temeljito, koje ide do korijena, do osnova same stvari, do onog najosnovnijeg**«)** ***otuda upravo i stoji ova kategorija pod naslovom relacija, i to više kao njihov uslov, a ne što bi ona sama sadržavala neku relaciju.***

Na ovoj postojanosti zasniva se i ispravka pojma promjene***. Postojanje i prestajanje nisu promjene onoga što postaje ili prestaje. Promjena je jedan način postojanja koji dolazi za jednim drugim načinom postojanja jednoga i istoga predmeta. Otuda sve što se mijenja*** ostaje***, a sâmo se njegovo*** stanje smjenjuje***. Pošto se, dakle, ova smjena odnosi samo na odredbe koje mogu prestati ili početi, to možemo reći izrazom koji izgleda malo paradoksan: samo se mijenja ono što je postojano (supstancija), a ono što je promjenljivo ne trpi nikakve promjene, već samo neku*** smjenu***, pošto jedne odredbe prestaju, a druge počinju.***

Otuda promjena može biti opažena samo na supstancijama, a postajanje ili prestajanje u apsolutnom smislu, to jest koji se ne bi odnosili samo na neku odredbu onoga što je postojano, ne mogu upravo da se opaze, jer baš ovo što je postojano čini mogućom predstavu o prelazu iz jednoga stanja u drugo i od nebića ka biću, te, dakle, postojanje i prestajanje mogu se empirički saznati samo kao promjenljive odredbe onoga što je postojano. Pretpostavite da nešto u apsolutnom smislu počinje postojati, onda morate imati jedan trenutak u kome ono nije postojalo. Ali za šta hoćete da vežete ovaj trenutak, ako ne za ono što već postoji?

Jer neko prazno vrijeme koje bi prethodilo nije nikakav predmet opažanja; a ako vežete ovo postojanje za stvari koje su već postojale i koje traju sve do trenutka kad nešto postane, onda je ono samo odredba onoga što traje kao nečega što je postojano. I sa prestajanjem stvar stoji isto tako; jer ono predstavlja empiričku predstavu nekog vremena u kome jedna pojava više ne postoji.

Supstancije (u pojavi) jesu supstrati svih vremenskih odredbi. Postajanje jednih od njih i prestajanje drugih uništilo bi čak jedini uslov empiričkoga jedinstva vremena, i pojave bi se tada odnosile na dva razna vremena u kojima bi egzistencija jednovremeno izčezavala, (nestajala) a to je besmisleno. Jer postoji samo jedno ***vrijeme u koje se moraju staviti sva razna vremena jedno za drugim, a ne jednovremeno.***

Tako je, prema tome, postojanost jedan nužni uslov pod kojim se jedino pojave mogu odrediti kao stvari ili predmeti u jednome mogućem iskustvu. A šta je empirički kriterijum ove nužne postojanosti, a s tim i supstancijalnosti pojava, o tome ćemo dobiti kasnije priliku da primjetimo ono što je nužno.

B.

Druga analogija

Osnovni stav slijeda (nizanja) u vremenu po zakonu kauzaliteta

Sve promjene se dešavaju po zakonu spajanja uzroka i posljedice

DOKAZ

Prethodan osnovni stav pokazao je: da sve pojave vremenskog slijeda (nizanja) jesu sve skupa samo promjene, to jest sukcesivno biće i nebiće odredaba supstancije koja se ne mijenja, pa je, prema tome, biče same supstancije koje dolazi za njenim nebićem ili njeno nebiće koje dolazi za egzistencijom, drugim riječima: da je postajanje ili nestajanje same

supstancije nemoguće. Ovaj osnovni stav mogao se izraziti i ovako: svaka smjena (sukcesija) pojava jeste samo promjena***; jer postojanje ili prestajanje*** (»odredbi«) ***supstancije nikako nisu neke njene promjene, pošto pojam promjene pretpostavlja kao egzistentan*** (» = postojan«) ***upravo isti subjekat sa dvjema suprotnim odredbama, te, dakle, kao postojan. — Za ovom primjedbom dolazi dokaz.***

Ja opažam da pojave dolaze jedna za drugom, to jest da u jednom vremenu postoji jedno stanje stvari čija je suprotnost postojala u prošlom vremenu.(»stanju«)***. Ja, dakle, spajam upravo dva opažaja u vremenu. Međutim, spajanje nikako nije neka tvorevina samoga čula i opažanja, već je ovdje proizvod jedne sintetične moći uobrazilje koja određuje unutrašnje čulo u pogledu vremenskog odnosa. Ali uobrazilja može dotična dva stanja da spoji na dva načina, tako da ili jedno ili drugo stanje dolazi prvo u vremenu; jer vrijeme po sebi, ne može se opaziti niti se u odnosu prema njemu, može tako reći empirički odrediti šta prethodi, a šta slijedi na objektu. Ja, dakle, samo znam da moja imaginacija stavlja jedno prije, a drugo poslije, a ne da u objektu jedno stanje dolazi prije drugoga; ili, drugim riječima, samô opažanje ostavlja*** objektivni odnos ***pojava koje dolaze jedna za drugom neodređenim. Da se sad ovaj odnos sazna kao određen, mora se odnos između oba stanja zamisliti tako da se time odredi kao nužno koje od njih mora da se stavi prije a koje poslije, a ne obrnuto. Pojam koji sobom nosi nužnost sintetičnoga jedinstva može da bude samo neki čist pojam razuma koji se ne nalazi u opažanju, a to je ovdje pojam*** odnosa uzroka ***prema*** posljedici***, od kojih uzrok određuje posljedicu u vremenu kao nešto što stvaramo (stvarno) za njim dolazi, a ne kao nešto što bi samo u uobrazilji moglo prethoditi (ili što se ne***

bi moglo nigdje opaziti). Prema tome, samo iskustvo, to jest empiričko saznanje pojava moguće je jedino tako što mi slijed (nizanje) pojava, te, dakle, svaku promjenu podvrgavamo zakonu uzročnosti; **(**»uzrok = objektivna stvarna promjena koja nužno dovodi do neke druge stvarne promjene (učinak, posljedica), što se produžuje u daljnjem uzročno posljedičnom nizu. Kauzalni lanac = uzročna veza, odnos uzroka i učinka (posljedice), uzročno-posljedična nužda**«)** ***stoga, i same pojave kao predmeti iskustva moguće su samo na osnovu toga istoga zakona.***

Aprehenzija raznovrsnosti pojave jeste uvijek sukcesivna. Dijelovi predstava dolaze, jedna za drugom. Da li one dolaze jedna za drugom i u predmetu, to je jedna druga stvar koja nije obuhvaćena u onoj prvoj. Ali zaista sve može da se zove objekat, pa, štaviše, i svaka predstava ukoliko se za nju zna; ali šta ta riječ ima da znači kod pojava, ne ukoliko su one (kao predstave) objekti, već samo ukoliko označavaju neki objekat, za to je potrebno dublje ispitivanje. Ukoliko su one, posmatrane samo kao predstave, u isto doba predmeti svijesti, utoliko se one nimalo ne razlikuju od aprehenzije, to jest od primanja u sintezu uobrazilje, te se, dakle, mora reći: raznovrsnost pojava proizvodi se u svijesti uvijek sukcesivno. Kada bi pojave bile stvari po sebi, onda niko ne bi mogao o raznovrsnosti predstava da ocijeni po njihovoj sukcesiji kako je ona spojena u objektu. Jer mi imamo posla samo sa našim predstavama; kakve mogu biti stvari po sebi (bez obzira na predstave kojima nas one aficiraju), to leži sasvim izvan oblasti našega saznanja. Pošto **(**»Da**«)** ***pojave nisu stvari po sebi, a ipak su jedino što nam može biti dato radi saznanja, to ja treba da pokažem kakva veza u vremenu pripada raznovrsnosti na samim pojavama, dok je***

predstava ove raznovrsnosti u aprehenziji uvijek sukcesivna. Tako je, na primjer, aprehenzija raznovrsnosti u pojavi jedne kuće koja stoji ispred mene sukcesivna. Pitanje je sada: da li je raznovrsnost same ove kuće i u sebi sukcesivna, što zaista niko neće priznati. Ali čim ja mojim pojmovima o nekom predmetu dam transcendentalno značenje, kuća nikako nije neka stvar po sebi, već samo jedna pojava, to jest predstava čiji je transcendentalni predmet nepoznat; šta, dakle, ja razumijem pod pitanjem: kako može da se veže raznovrsnost u samoj pojavi (koja nije ništa po sebi)? Ovdje se, dakle, ono što se nalazi u sukcesivnoj aprehenziji smatra kao predstava, a pojava koja mi je data, bez obzira na to što ona nije ništa drugo do jedan spoj ovih predstava, smatra se kao njihov predmet s kojim mora da se podudara moj pojam koji izvodim iz predstava aprehenzije. Odmah se vidi da se ovdje može pitati samo za formalne uslove empiričke istine, jer se istina sastoji u podudaranju saznanja sa objektom, i da se pojava nasuprot predstavama aprehenzije može samo na taj način predstaviti kao njihov objekat koji se od njih razlikuje, ako stoji pod jednim pravilom, koje je odlikuje od svake druge aprehenzije i čini nužnom jednu vrstu veze raznovrsnosti. Ono na pojavi što sadrži uslov ovog nužnog pravila aprehenzije jeste objekat.

Pređimo sada na naš zadatak. Da se nešto desi, to jest da nešto ili neko stanje, kojeg prije toga nije bilo, postane, to se empirički ne može opaziti ako nema neke pojave koja prethodi i koja ovo stanje ne sadrži u sebi; jer jedna stvarnost koja bi dolazila za jednim praznim vremenom, te, dakle, jedno postojanje kome ne prethodi nikakvo stanje stvari ne može se isto tako aprehenzirati kao i samo prazno vrijeme. Svaka aprehenzija nekog događaja jeste dakle, jedan opažaj koji

dolazi za nekim drugim opažajem. Ali zato što kod svake sinteze aprehenzije stvar stoji onako kao što sam pokazao gore na pojavi jedne kuće, to se ona time još ne razlikuje od drugih. Ali, ako na jednoj pojavi koja sadrži neko bivanje nazovem A ***stanje opažaja koje prethodi, a ono koje za njim dolazi*** B***, ja onda primjećujem isto tako da*** B ***dolazi samo poslije*** A ***u aprehenziji, a opažaj*** A ***ne može dolaziti poslije*** B***, već mu samo može prethoditi. Ja, na primjer, vidim neku lađu da ide niz rijeku. Moj opažaj njenoga mjesta na donjem toku rijeke dolazi poslije opažaja njenoga mjesta na gornjem toku, i nemoguće je da se u aprehenziji ove pojave lađa opazi prvo na donjem, pa tek onda na gornjem toku rijeke. Ovdje je, dakle, red u slijedu (nizanju) opažaja u aprehenziji određen i aprehenzija je za njega vezana. U prethodnome primjeru o kući moji opažaji mogli su da počnu u aprehenziji od vrha kuće, pa da se završe kod podnožja, a mogli su početi i odozdo, pa da se završe gore; isto se tako raznovrsnost empiričkog opažanja mogla aprehenzirati zdesna ili slijeva. U nizu ovih opažaja, dakle, nije bilo nikakvog određenog reda po kome bi bilo nužno određeno gdje bih morao u aprehenziji da počnem da bih raznovrsnost empirički vezao. Ali kod opažaja onoga što se dešava ovo se pravilo može uvijek naći, i ono čini*** nužnim ***red opažaja koji dolaze jedan za drugim (u aprehenziji te pojave).***

Ja ću, dakle, u našem slučaju morati da izvedem subjektivni slijed (nizanje) ***aprehenzije iz*** objektivnog slijeda ***pojava, jer inače ono prvo je potpuno neodređeno i ne razlikuje nijednu pojavu od druge. Samo subjektivni slijed aprehenzije ne dokazuje ništa o vezi raznovrsnosti u objektu, pošto je ono sasvim proizvoljno. Ova veza, dakle, sastojat će se u redu raznovrsnosti pojave po kome aprehenzija nečega (što biva)***

dolazi poslije aprehenzije drugoga nečega (što prethodi) po jednome pravilu***. Samo tako ja mogu da budem u pravu da kažem o samoj pojavi, a ne samo o mojoj aprehenziji, da se u pojavi može naći neki slijed (nizanje), što znači da ja aprehenziju ne mogu izvesti drukčije nego upravo u ovome slijedu.***

Prema tome, na osnovu jednog takvog pravila, u onome što jednom događaju uopšte prethodi mora da se nalazi uslov za jedno pravilo po kome (»pod kojim uslovom«) ***ovaj događaj u svako doba i nužno slijedi; a obrnuto, ja ne mogu ići od događaja unazad pa da odredim (pomoću aprehenzije) ono što prethodi. Jer, nijedna pojava ne ide od slijedećeg vremenskog momenta nazad ka prethodnom, ali ipak ona se odnosi*** na ma koji prethodni momenat***; naprotiv, prelaz od jednog datog vremena ka određenom slijedećem vremenu jeste nužan. Otuda, zato što ono što slijedi jeste ipak nešto, to ja moram nužno da ga postavim u odnos prema nečem drugom uopšte što prethodi i čemu ono po nekom pravilu, to jest nužnim načinom slijedi, tako da događaj kao uslovljen sa sigurnošću ukazuje na neki uslov, a ovaj uslov determinira događaj.***

Pretpostavimo da jednom događaju ne prethodi ništa za čim bi on morao dolaziti po jednome pravilu, onda bi svaki slijed opažanja bio određen samo i jedino u aprehenziji, to jest samo subjektivno, ali time nikako ne bi bilo objektivno određeno šta bi moralo u opažajima da prethodi, a šta da slijedi(se niže). Mi bismo na taj način imali samo jednu igru predstava koja se ne bi odnosila ni na koji objekt, to jest jedna pojava ne bi se pomoću našega opažanja razlikovala po vremenskom odnosu od ma koje druge pojave; jer je sukcesija u aprehenziranju svuda ista, te, dakle, u pojavi ne postoji ništa što je određuje, tako da se

time jedan izvjestan slijed (niz) učini objektivno nužnim. Ja, dakle, neću (»moći«) da kažem da u pojavi dva stanja dolaze jedno za drugim, već samo da jedna aprehenzija dolazi za drugom; to je nešto samo subjektivno i ne određuje nijedan objekat, te, dakle, ne može važiti za saznanje ma koga predmeta (čak ni u pojavi).

Ako mi, dakle, iskusimo da se nešto dešava, onda pri tom uvijek pretpostavljamo da prethodi nešto čemu ono po nekome pravilu slijedi. Jer bez toga ja ne bih o objektu kazao da slijedi, pošto prosto slijed (nizanje) u mojoj aprehenziji ne daje pravo da se (»pretpostavi«) ikakav slijed u objektu, ako ono nije na osnovu nekog pravila određen u svome odnosu prema nečemu što prethodi. Dakle, što ja svoju subjektivnu sintezu (aprehenzije) činim objektivnom, to se dešava uvijek s obzirom na neko pravilo, po kome pojave u svome slijedu (nizanju), to jest onako kako se dešavaju jesu određene prethodnim stanjem, te samo iskustvo o onome što se dešava jeste moguće samo i jedino pod tom pretpostavkom.

Izgleda zaista kao da to protivrječi svemu što se oduvijek tvrdilo o upotrebi našeg razuma, a prema čemu mi tek na osnovu opažanja i upoređivanja podudarnih posljedica mnogih događaja koji dolaze poslije pojava koje prethode dolazimo dotle da otkrijemo neko pravilo po kome izvjesni događaji uvijek dolaze za izvjesnim pojavama, i da nam je tek to dalo povoda da sebi stvorimo pojam uzroka. Na takvoj osnovi ovaj bi pojam bio prosto empirički, i pravilo koje iz njega proizlazi, da sve što biva ima uzrok, bilo bi isto tako slučajno kao i samo iskustvo: njegova opštost i nužnost bile bi tada samo uobraženje i ne bi imale nikakvog pravog opšteg važenja, jer ne bi bile a priori, već bi bile samo na indukciji zasnovane. Međutim, s tim

stvar stoji kao i sa drugim čistim predstavama a priori (na primjer sa prostorom i vremenom), koje mi samo zato možemo iz iskustva da apstrahujemo kao jasne pojmove jer smo ih sami u iskustvo položili (tj. postavili) i otuda smo tek pomoću njih proizveli iskustvo. Zaista, logička jasnost ove predstave o jednom pravilu koje određuje niz događaja, te predstave kao jednog pojma o uzroku, moguća je samo tada ako smo od nje učinili upotrebu u iskustvu; ali obzir na tu predstavu kao na jedan uslov sintetičnog jedinstva pojava u vremenu bio je, u stvari, osnov samog iskustva, te je, dakle, a priori dolazio prije njega.

Treba, dakle, pokazati na primjeru da mi nikada u iskustvu ne pridajemo objektu slijed,(nizanje, jednog događaja u kome se nešto dešava što prije nije bilo) i da ga ne razlikujemo od subjektivnog slijeda naše aprehenzije, osim ako u osnovi leži neko pravilo koje nas primorava da posmatramo taj red opažaja prije nego neki drugi, i, štaviše, da tek ovo primoravanje čini mogućom predstavu jedne sukcesije u objektu.

Mi imamo u sebi predstave kojih takođe možemo postati svjesni. Ali, ova svijest može biti obimna i toliko tačna ili precizna koliko se hoće, ipak naše predstave ostaju uvijek samo predstave, to jest unutrašnje odredbe našega duha u ovom ili onom momentu vremena. Kako mi sad dolazimo dotle da za ove predstave pretpostavimo neki objekat, ili da im osim njihovog subjektivnog realiteta kao modifikaciju pridamo i neki, ne znam kakav, objektivni realitet? Objektivno značenje ne može se sastojati u odnosu prema nekoj drugoj predstavi (o nečemu što bi se moglo iskazati o predmetu), jer se inače ponavlja pitanje: kako opet ova predstava izlazi iz sebe i dobija objektivno

značenje pored subjektivnog koje joj je kao odredbi duševnog stanja svojstveno? Ako mi ispitamo kakvo svojstvo pridaje našim predstavama njihov odnos na neki predmet ***i kakav*** dignitet ***one time dobijaju, onda nalazimo da on samo vezu predstava čini nužnom na jedan izvjestan način i da je podvrgava jednome pravilu; i obrnuto, da se našim predstavama pridaje objektivno značenje samo tako što je jedan izvjestan red u njihovom vremenskom odnosu nužan.***

U sintezi pojava raznovrsne predstave idu uvijek jedna za drugom. Ali time se nikako ne predstavlja neki objekat, jer se na osnovu ovog slijeda događanja koje je zajedničko svima aprehenzijama ništa ne razlikuje od drugoga. Međutim, čim ja opazim ili unaprijed pretpostavim da se u ovome slijedu nalazi neki odnos prema prethodećem stanju iz koga predstava slijedi po jednom pravilu, onda se nešto predstavlja kao događaj ili kao nešto što se dešava, to jest ja saznajem jedan predmet koji moram postaviti na izvjesno određeno mjesto u vremenu koje mu se poslije prethodnoga stanja ne može drukčije dodijeliti. Kad ja, dakle, opažam da se nešto dešava, onda ova predstava sadrži prije svega to da nešto prethodi, jer pojava upravo u odnosu prema ovome nečemu dobija svoj vremenski odnos, to da postoji poslije jednog prethodnog vremena u kome je nije bilo. Ali svoje određeno vremensko mjesto u ovome odnosu ona može dobiti samo tako što se opet, s druge strane, u prethodnom stanju pretpostavlja nešto čemu taj odnos uvijek, to jest po jednom pravilu slijedi; a iz toga izlazi prvo: da ja niz ne mogu da izokrenem, te da ono što biva stavim prije onoga čemu ono slijedi, drugo: kad je stanje koje prethodi stavljeno, onda ovaj određeni događaj neizostavno i nužno slijedi. Na taj način biva to: da među našim predstavama postane jedan red u kome ono

što je neposredno dato (ukoliko je postalo) ukazuje na neko prethodno stanje kao na jedan, mada još neodređeni korelat ovog događaja koji je dat, ali koji se korelat kao odredbeni činilac odnosi na ovaj događaj kao na svoju posljedicu i nužno ga spaja sa sobom u vremenskom nizu.

Ako je sad nužni zakon naše čulnosti, pa, dakle, formalni uslov svih opažaja***: da prošlo vrijeme nužnim načinom određuje buduće vrijeme (pošto ja do sljedećeg vremena ne mogu dospjeti drukčije nego pomoću prethodnog vremena), onda je takođe neophodan*** zakon empiričke predstave ***vremenskog niza: da pojave u prošlome vremenu određuju svaku egzistenciju u budućem vremenu, i da se pojave budućeg vremena kao događaji obavljaju samo ukoliko pojave prošloga vremena određuju njihovu egzistenciju u vremenu, to jest utvrđuju je po jednom pravilu. Jer,*** mi samo na pojavama možemo empirički saznati ovaj kontinuitet u vezi mnogih vremena***.***

Za svako iskustvo i njegovu mogućnost potreban je razum, i prvo što on u tome cilju čini nije to što on predstavu predmeta čini jasnom, već to što on predstavu jednog predmeta uopšte čini mogućom***. To razum čini na taj način što vremenski red prenosi na pojave i njihovu egzistenciju time što svakoj pojavi kao posljedici priznaje u odnosu prema prethodnim pojavama jedno a priori određeno mjesto u vremenu, bez čega se ta pojava ne bi podudarala sa samim vremenom koje svim svojim delovima određuje a priori njihovo mjesto. Ova odredba mjesta ne može se dobiti od odnosa pojava prema apsolutnome vremenu (jer ono nije predmet opažanja), već obrnuto: same pojave moraju jedna drugoj odrediti svoja mjesta u vremenu i činiti ih nužnim u vremenskom redu, to jest ono što slijedi ili se***

dešava mora po jednom opštem pravilu da dolazi za onim što se nalazilo u prošlom stanju; otuda postaje jedan niz pojava koji posredstvom razuma proizvodi upravo onakav isti poredak i neprekidnu vezu u nizu mogućih opažaja i čini ga nužnim kakav se poredak a priori nalazi u formi unutrašnjeg opažanja (vremenu) u kojoj svi opažaji moraju imati svoje mjesto.

Dakle, da nešto biva, to je jedan opažaj koji spada u neko moguće iskustvo; ovo iskustvo se na taj način realizuje što ja jednu pojavu posmatram kao određenu po njenome mjestu u vremenu, to jest kao jedan objekat koji se uvijek na osnovu nekog pravila može naći u uzajamnoj povezanosti opažaja. Ali ovo pravilo po kome se određuje nešto po vremenskome slijedu glasi: da se u onome što prethodi uvijek nalazi uslov pod kojim događaj u svakom vremenu (to jest nužno) slijedi. Prema tome, stav dovoljnog razloga jeste osnov mogućeg iskustva, kao, objektivnog saznanja pojava u pogledu njihovog odnosa u sukcesivnom nizu vremena.

Ali dokaz ovoga stava zasniva se jedino na slijedećim momentima. Za svako empiričko saznanje potrebno je da se pomoću uobrazilje izvede sinteza raznovrsnosti koja je uvijek sukcesivna; to jest u njoj predstave stalno idu jedan za drugom. Ali slijed u uobrazilji apsolutno nije određen po svome redu (šta mora dolaziti prije a šta poslije), te se niz predstava koje dolaze jedna za drugom može uzeti i unazad i unaprijed. Međutim, ako je ova sinteza jedna sinteza apercepcije (»aprehenzije«) *(raznovrsnosti jedne date pojave), onda je red u objektu određen, ili, tačnije govoreći, onda u raznovrsnosti pojave postoji jedan red sukcesivne sinteze koji određuje jedan objekat i po kome nešto mora nužno da prethodi, a kad je ono postavljeno, onda nešto drugo mora nužno da slijedi. Ako,*

dakle, moj opažaj treba da sadrži saznanje nekog događaja, u stvari događaja u kome se nešto stvarno dešava, onda on mora da bude jedan empirički sud u kome se zamišlja da je posljedica određena, to jest da ona po vremenu pretpostavlja neku drugu pojavu poslije koje dolazi nužno ili po jednome pravilu. U suprotnom slučaju, ako ja stavim ono što prethodi, a događaj ne bi došao za njim nužno, onda bih ga morao držati samo za subjektivnu igru mojih uobraženja, a kad bih ipak pod njim predstavio nešto objektivno, morao bih ga nazvati prostim snom. Prema tome, odnos pojava (kao mogućih opažaja) po kome je ono što slijedi (što se dešava) određeno u njegovoj egzistenciji u vremenu onim što prethodi nužno i po jednome pravilu, to jest odnos uzroka prema posljedici jeste uslov objektivne vrijednosti naših empiričkih sudova u pogledu niza opažaja, to jest u pogledu njihove empiričke istine, te, dakle, jeste uslov iskustva. Otuda stav kauzalnoga odnosa u slijedu pojava važi i prije svih predmeta iskustva (pod uslovima sukcesije), jer on sam jeste osnov mogućnosti jednoga takvoga iskustva.

Ali ovdje se pokazuje još jedna neizvjesnost koja se mora otkloniti. Stav kauzalne veze među pojavama ograničen je u našoj formuli na njihov sukcesivan niz, dok se, međutim, u njegovoj primjeni pokazuje da on važi i za jednovremene pojave i da uzrok i posljedica mogu postojati istovremeno. U sobi je, na primjer, toplota koje nema napolju. Ja se obazrem za uzrokom i ugledam jednu zagrijanu peć. Međutim, ova peć kao uzrok postoji u istom vremenu sa svojom posljedicom, sobnom toplotom; ovdje, dakle, nema po vremenu sukcesivnog niza između uzroka i posljedice, već su oni jednovremeni, a zakon ipak važi. Najveći broj uzroka koji dejstvuju u prirodi jesu

jednovremeni sa svojim posljedicama, a vremensko slijed ovih posljedica izaziva se time što uzrok ne može da izvrši svoju cijelu posljedicu u jednome trenutku. Ali u trenutku kad posljedica prvi put postane, ona je sa kauzalitetom svog uzroka uvijek istovremeno, jer da je uzrok samo jedan trenutak prije toga prestao postojati, onda posljedica uopšte ne bi postala. Ovdje mora da se primijeti: da je glavna stvar red vremena, a ne njegovo proticanje*; odnos ostaje iako nije proteklo nikakvo vrijeme. Vrijeme između kauzaliteta uzroka i njegove neposredne posljedice može biti do* iščezavanja malo *(tako da su oni u istom vremenu), ali odnos jednoga prema drugome može se uvijek odrediti po vremenu. Ako jednu kuglu koja leži na nekom ispunjenom jastuku i tu čini jednu jamicu posmatram kao uzrok, onda je ona sa posljedicom u istom vremenu. Ali ja ipak razlikujem oboje na osnovu vremenskog odnosa dinamičkog spajanja obojih. Jer, ako položim kuglu na jastuk, onda jamica dolazi poslije njegovog prethodnog ravnog oblika; ali ako jastuk ima (ne znam otkuda) neku jamicu, onda tome ne slijedi neka olovna kugla.*

Prema tome, vremenski slijed jeste svakako jedini empirički kriterijum za posljedicu u njenom odnosu prema kauzalitetu uzroka koji prethodi. Čaša je uzrok što se voda penje iznad svoje horizontalne površine, iako su obje pojave jednovremene. Jer čim ja čašom zahvatim vodu iz nekog većeg suda, onda se dešava nešto, to jest, horizontalan položaj koji je voda imala u sudu pretvara se u konkavan (udubljen) položaj koji zauzima u čaši.

Ovaj kauzalitet dovodi do pojma radnje, radnja do pojma sile, a na osnovu toga pojma dolazi se do pojma supstancije. Pošto ja moje kritičko istraživanje koje se odnosi jedino na

izvore** sintetičnoga **saznanja** a priori **neću da pomiješam sa analizama koje se tiču samo objašnjenja (a ne proširenja) pojmova, to ostavljam njihovo iscrpno ispitivanje za jedan budući sistem čistoga uma, premda se takve analize nalaze u izobilju već u dosad poznatim udžbenicima ove vrste. Ali ja ne mogu da ne dodirnem** empirički **kriterijum neke supstancije, ukoliko se ona, izgleda, pokazuje bolje i lakše u radnji nego u postojanosti pojave.

Ondje gdje je radnja, te, dakle, djelovanje i sila, tu je i supstancija, i jedino u supstanciji mora da se traži sjedište onoga obilnoga izvora pojava. To je sasvim lijepo kazano, ali kada se treba izjasniti o tome šta se razumije pod supstancijom, a pri tom se hoće da izbjegne pogrešno kretanje u krugu, onda odgovor nije tako lak. Kako može da se neposredno iz radnje izvede postojanost ***onoga što djeluje, što ipak čini jednu tako bitnu i svojstvenu oznaku supstancije (*phaenomenon*)? Međutim, poslije onoga što smo ranije izveli rješenje toga pitanja nije tako teško, iako bi prema običnom metodu (koji se samo sastoji u* analitičkom *postupanju sa svojim pojmovima) bilo sasvim nerješivo. Radnja već znači odnos subjekta kauzaliteta prema posljedici. Ali pošto se svaka posljedica sastoji u onome što se dešava, te, dakle, u onome što je promjenljivo, što u pogledu* sukcesije *označava vrijeme, to je njegov posljednji subjekat ono što je postojano kao* supstrat *svega što se mijenja, to jest supstancija. Jer prema principu* kauzaliteta *radnje su uvijek prvi osnov svake smjene pojava, te se, dakle, ne mogu nalaziti u nekom subjektu koji se sam smjenjuje, pošto bi inače bile potrebne druge radnje i drugi subjekat koji bi izazivao ovu njegovu smjenu. Ali na osnovu toga radnja kao jedan dovoljan empirički kriterijum dokazuje***

supstancijalnost, (»jednoga subjekta«)***, a da mi nije potrebno da tražim njegovu postojanost tek na osnovu upoređivanja opažaja, što se na tome putu i ne bi moglo izvesti onako iscrpno kako to zahtijevaju veličina i stroga opštost pojma. Jer da i sam prvi subjekat kauzaliteta svega postajanja i prestajanja ne može (u polju pojava) da postaje i prestaje, to je jedan siguran zaključak koji izlazi na empiričku nužnost i postojanost u egzistenciji, pa, dakle, na pojam jedne supstancije kao pojave.***

Kada se nešto dešava, onda je samo postojanje, bez obzira na ono što pri tom postaje, već po sebi predmet ispitivanja. Već sâm prelaz iz nebića jednoga stanja u ovo stanje, s pretpostavkom da ovo stanje ne sadrži nikakav kvalitet u pojavi, jeste jedna stvar koju treba ispitati. Ovo postajanje ne odnosi se, kao što je pokazano u numeri (A), na supstanciju (jer ona ne postaje), već na njeno stanje. Ono je, dakle, samo promjena, a ne postajanje iz ničega. Kad se ovo postajanje smatra kao posljedica nekog nepoznatog uzroka, onda se ono zove stvaranje***, koje se kao događaj ne može priznati među pojavama, pošto bi već sama njegova mogućnost uništila jedinstvo iskustva; premda kad posmatram sve stvari ne kao fenomene, već kao stvari po sebi i kao predmete samoga razuma, onda se one mogu smatrati kao zavisne u svojoj egzistenciji od nekog tuđeg uzroka iako su supstancije; ali to bi onda sasvim izmijenilo značenje riječi i ne bi bilo podesno za pojave kao moguće predmete iskustva.***

Kako se sad uopšte nešto može promijeniti, kako je moguće da poslije jednoga stanja u jednome trenutku može u drugome trenutku da dođe jedno suprotno stanje, mi o tome nemamo a priori ni najmanjeg pojma. Zato je potrebno saznanje realnih sila, saznanje koje se samo empirički može dobiti, na primjer

saznanje sila koje pokreću ili, što je isto, saznanje izvjesnih sukcesivnih pojava (kao kretanja) koje ukazuju na takve sile. Ali forma svake promjene, uslov pod kojim se ona kao postajanje jednoga drugoga stanja jedino može obaviti (njen sadržaj, to jest stanje koje se mijenja može biti koje mu drago), pa, dakle, sama sukcesivna stanja (ono što se desilo) mogu se a priori ispitivati prema zakonu kauzaliteta i prema uslovima vremena.*

****** Neka se zapazi to da ja ne govorim o promjeni izvjesnih relacija uopšte, već o promjeni stanja. Otuda, kad se neko tijelo ravnomjerno kreće ono onda ne mijenja svoje stanje (kretanja) nimalo; međutim, ono ga mijenja ako njegovo kretanje raste ili opada.***

Kad neka supstancija pređe iz jednoga stanja a ***u neko drugo stanje*** b***, onda se trenutak drugog stanja razlikuje od trenutka prvoga stanja i dolazi za njim. Isto se tako i drugo stanje kao realitet (u pojavi) razlikuje od prvog stanja u kome ovaj realitet nije bio, kao što se razlikuje*** b ***od nule; to jest čak i ako bi se stanje*** b ***razlikovalo od stanja*** a ***samo po veličini, onda je promjena u jednom postajanju razlike*** b — a***, koja se nije nalazila u prošlom stanju, i u odnosu prema kojoj je ovo stanje*** = 0.

Postavlja se, dakle, pitanje kako neka stvar prelazi iz jednog stanja = a ***u neko drugo*** = b***. Između dva trenutka uvijek se nalazi neko vrijeme, a između dva stanja u njima uvijek neka razlika koja ima svoju veličinu; (jer svi dijelovi pojava jesu***

uvijek opet veličine). Prema tome, svaki prelaz iz jednoga stanja u drugo dešava se u nekom vremenu koje se nalazi između dva trenutka, od kojih prvi određuje stanje iz koga stvar izlazi, a drugi stanje u koje stvar dospijeva. Oba trenutka, dakle, jesu vremenske granice jedne promjene, to jest granice središnjeg stanja koje se nalazi između dva stanja, te kao takvi ovi trenuci spadaju u cjelinu promjene. Svaka promjena ima svoj uzrok koji pokazuje svoj kauzalitet u cijelome vremenu u kome se ona obavlja. Ovaj uzrok, dakle, ne proizvodi svoju promjenu iznenada (odjednom ili u jednome trenutku), već u jednom vremenu, tako da, kao što vrijeme raste ili od početnog trenutka a pa do svoga završetka u b, isto se tako i veličina realiteta (b — a) proizvodi preko svih manjih stepena koji se nalaze između prvoga i posljednjeg stepena. Svaka promjena, dakle, moguća je samo na osnovu kontinuiranog djelovanja kauzaliteta koje se, ukoliko je ravnomjerno, zove momenat. Promjena se ne sastoji iz ovih momenata, već postaje na osnovu njih kao njihova posljedica.

To je, prema tome, zakon kontinuiteta svake promjenê; njegov osnov leži u tome što se ni vrijeme a niti pojava u vremenu ne sastoje iz dijelova koji su najmanji, a ipak stanje stvari u svojoj promjeni prelazi u svoje drugo stanje preko svih ovih dijelova kao elemenata. Nijedna razlika realiteta u pojavi kao i nijedna razlika u veličini vremena nije najmanja, te tako novo stanje realiteta raste počevši od prvog stanja, u kome ovaj realitet nije bio, preko svih njegovih beskonačnih stepena čije su međusobne razlike manje od razlike između o i a.

Kakva se korist može imati od ovoga stava u ispitivanju prirode, to se nas ovdje ne tiče. Ali kako je jedan takav stav, koji izgleda da toliko proširuje naše saznanje prirode, moguće

potpuno a priori, to iziskuje od nas veliko ispitivanje, iako je do očiglednosti jasno da je taj stav stvaran i tačan, te bi se moglo pomisliti da se može obići pitanje: kako je on moguć. Jer, postoje tako neke neosnovane želje za proširivanjem našeg saznanja pomoću čistoga uma da moramo kao opšti princip usvojiti to da zbog toga budemo potpuno nepovjerljivi i da bez dokumenata koji mogu dati jednu temeljnu dedukciju nikako ne povjerujemo u tako što i da ga ne pretpostavimo čak i na osnovu najjasnijeg dogmatičkog dokaza.

Svaki priraštaj (rast) empiričkog saznanja i svaki napredak posmatranja nisu ništa drugo do proširenja odredbe unutrašnjeg čula, to jest jedno napredovanje u vremenu, a predmeti mogu biti koji mu drago: pojave ili čisti opažaji. Ovo napredovanje u vremenu određuje sve, i po sebi nije ničim drugim određeno; to jest njegovi dijelovi dati su samo u vremenu i na osnovu njegove sinteze, a ne ona prije njih. Uslijed toga, svaki prelaz u opažaju ka nečemu što slijedi u vremenu jeste jedna odredba vremena na osnovu stvaranja ovoga opažaja, i pošto je vrijeme uvijek i u svim svojim dijelovima jedna veličina, to stvaranje jednog opažaja kao jedne veličine ide preko svih stepena, od kojih nijedan nije najmanji, počevši od nule do njegovog određenog stepena. Iz toga se sad jasno vidi kako je moguće da se a priori sazna neki zakon promjena u pogledu njihove forme. Mi anticipiramo samo našu sopstvenu aprehenziju čiji se formalni uslov, pošto se nalazi u nama prije svake date pojave, svakako mora moći da sazna a priori.

Prema tome, kao što vrijeme sadrži čulni uslov a priori za mogućnost kontinuiranog napredovanja onoga što postoji (»od onoga što prethodi«) ***ka onome što slijedi, isto tako je posredstvom jedinstva apercepcije razum uslov a priori za***

mogućnost jedne kontinuirane odredbe svih mjesta za pojave u tome vremenu, i to na osnovu nizanja uzroka i posljedica od kojih uzroci neizostavno povlače za sobom posljedice u njihovoj egzistenciji, i time čine da empiričko saznanje vremenskih odnosa važi za svako vrijeme (opšte), to jest da važi objektivno.

C.

Treća analogija

Osnovni stav jednovremenosti po zakonu uzajamnog djelovanja ili zajednice

Sve supstancije ukoliko se mogu opaziti u prostoru kao jednovremene, stoje u odnosu potpunog uzajamnog djelovanja

(»ili: »Osnovni stav zajednice«; ili: Sve supstancije, ukoliko su jednovremene, stoje u potpunoj zajednici (to jest u međusobnom djelovanju jednih na druge**«)**

DOKAZ

Stvari su jednovremene ***ako u empiričkoj datosti opažaj jedne stvari može doći poslije opažaja druge stvari i*** obrnuto ***(što se ne može desiti u vremenskom slijedu pojava, kao što je pokazano kod drugog osnovnog stava). Tako ja mogu moje opažanje da upravim prvo na Mjesec, pa onda na Zemlju, ili obrnuto, prvo na Zemlju, pa onda na Mjesec, i zato što opažaji ovih predmeta mogu da dolaze uzajamno jedan za drugim ja***

kažem da oni postoje u istom vremenu. Ali jednovremenost jeste egzistencija raznovrsnosti u istome vremenu. Dok samo vrijeme ne može da se opazi, te da bi se iz toga što su stvari postavljene u isto vrijeme moglo izvesti da njihovi opažaji mogu uzajamno dolaziti jedan za drugim. Dakle, sinteza uobrazilje u aprehenziji pokazala bi za svaki od ovih opažaja samo da je takav da se u subjektu nalazi onda kada se onaj drugi u njemu ne nalazi, i obrnuto, ali ona ne bi pokazala da su objekti jednovremeni, to jest kad jedan objekat postoji da onda postoji i drugi objekat u istom vremenu, i da je to nužno da bi opažaji mogli uzajamno dolaziti jedan za drugim. Prema tome, potreban je jedan pojam razuma o uzajamnom slijedu odredbi ovih stvari koje postoje u istom vremenu jedne izvan drugih da bismo mogli reći da je uzajamni slijed opažaja zasnovan u objektu i da bismo na taj način jednovremenost predstavili kao objektivnu. Međutim, takav odnos supstancija u kome jedna supstancija sadrži odredbe čiji se osnov nalazi u drugoj supstanciji jeste odnos uticaja, a kad je taj uticaj uzajaman, te svaka supstancija sadrži osnove odredbi one druge, to je onda odnos zajednice ili uzajamnoga djelovanja. Prema tome, jednovremenost supstancija u prostoru ne može se drukčije saznati u iskustvu nego pod pretpostavkom njihovog međusobnog uzajamnog djelovanja; dakle, i ovo međusobno djelovanje jeste uslov mogućnosti samih stvari kao predmeta iskustva.

Stvari su jednovremene ukoliko postoje u jednom i istom vremenu. Ali po čemu se prepoznaje da su one u jednom i istom vremenu ako je red u sintezi aprehenzije ove raznovrsnosti proizvoljan, to jest ako se može ići od A ***preko*** B C D ***do*** E***, ili obrnuto od*** E ***ka*** A***? Jer, da su one u vremenu jedna za drugom (u***

redu koji počinje od** A, **a završava se u** E), **onda bi bilo nemoguće da se aprehenzija u opažanju otpočne sa** E, **pa da se ide unazad ka** A, **jer** A **pripada prošlome vremenu, te, dakle, ne može više da bude nikakav predmet aprehenzije.

Pretpostavite sada: neka bi u jednoj raznovrsnosti supstancija kao pojava, svaka bila potpuno izolirana, to jest da nijedna ne bi djelovala na drugu niti bi obratno od nje primila uticaje, onda ja kažem: da njihova jednovremenost ***ne bi bila predmet nekog mogućeg opažaja, i da egzistencija jedne supstancije ne bi nikakvom empiričkom sintezom mogla da dovede na egzistenciju druge supstancije. Jer ako vi zamislite da su one razdvojene jednim potpuno praznim prostorom, onda bi se u opažanju, koje u vremenu ide od jedne supstancije drugoj, zaista odredila egzistencija ove druge supstancije pomoću jednog sledećeg opažaja, ali se ne bi moglo razlikovati da li pojava objektivno dolazi za prvom ili je sa njom jednovremena.***

Mora, dakle, osim proste egzistencije da postoji još nešto na osnovu čega** A **određuje** B-u **njegovo mjesto u vremenu, i obrnuto** B **onome** A **njegovo mjesto, jer se dotične supstancije samo pod tim empiričkim uslovom mogu zamisliti kao jednovremeno egzistentne ***(postojeće). Međutim, drugom nečem određuje njegovo mjesto u vremenu samo ono što je njegov uzrok ili što je uzrok njegovih odredbi (određenja). Svaka supstancija, prema tome, mora (pošto ona može da bude posljedica samo u pogledu svojih odredbi) da sadrži u sebi kauzalitet izvjesnih odredbi druge supstancije, a u isto vrijeme i posljedice kauzaliteta te druge supstancije, to jest one moraju stajati u dinamičkoj zajednici (neposredno ili posredno), pa da se jednovremenost može saznati ma u kojem mogućem iskustvu. Ali u pogledu predmeta iskustva nužno je sve ono bez čega samo***

iskustvo o ovim predmetima ne bi bilo moguće. Prema tome, za sve supstancije u pojavi, ukoliko su jednovremene, nužno je da stoje među sobom u potpunoj zajednici uzajamnog djelovanja.

Riječ zajednica jeste u našem jeziku dvosmislena i može da znači zajedništvo ***ali i*** trgovinu (korist)***. Mi je ovdje uzimamo u ovom drugom smislu, u smislu dinamičke zajednice, bez koje se čak ni lokalna zajednica (***dijeljenje prostora***) nikada ne bi mogla empirički saznati. Na osnovu naših iskustava lako se može uvidjeti: da samo kontinuirani uticaji na svima mjestima prostora mogu voditi naše čulo od jednog predmeta drugome; da svjetlost koja treperi između našeg oka i nebeskih tijela (»***može***«) da uspostavi posrednu zajednicu između nas i njih i da time dokaže njihovu jednovremenost; da mi ne možemo nijedno mjesto empirički promijeniti (ovu promjenu opaziti), a da nam pri tom materija odasvud ne učini mogućim opažanja našeg mjesta, i da ova materija samo preko svog uzajamnog djelovanja može dokazati svoju jednovremenost, a time i koegzistenciju najudaljenijih predmeta (iako samo posredno). Bez zajednice svaki opažaj (pojave u prostoru) jeste razdvojen od drugog opažaja, i lanac empiričkih predstava, to jest iskustvo počinjalo bi kod nekog novog objekta sasvim iznova, te ranije iskustvo ne bi s njim moglo stojati ni u kakvoj vezi niti u kakvom vremenskom odnosu. Ja nikako ne želim da ovim opovrgavam prazan prostor: jer on svakako možda postoji tamo dokle ne dospijevaju opažaji i gdje, prema tome, nema empiričkog saznanja jednovremenosti; ali u tome slučaju on nije objekat ni za koje naše moguće iskustvo.***

Radi objašnjenja može da posluži ovo što slijedi. Sve pojave u našem duhu moraju, nalazeći se u jednom mogućem iskustvu, da stoje u zajednici (zajedništvo***) apercepcije; i ukoliko***

predmeti treba da se predstave kao koegzistentni i spojeni utoliko oni moraju u jednom vremenu uzajamno određivati svoja mjesta i tako sačinjavati jednu cjelinu. Ako ova subjektivna zajednica treba da se osniva na nekom objektivnom razlogu ili ako treba da se odnosi na pojave kao supstancije, onda mora opažaj jedne pojave da učini mogućim opažaj druge pojave kao njegov uzrok i obrnuto, te da se sukcesija koja se uvijek nalazi u opažajima kao aprehenzijama ne pripiše objektima, već da se oni mogu predstaviti kao koegzistentni. Tako to, jeste uzajamni uticaj, u stvari, jedna realna zajednica (trgovina, zajednička korist) ***supstancija bez koje empirički odnos jednovremenosti ne bi u iskustvu bio moguć. Na osnovu ove zajedničke koristi, pojave, ukoliko su jedna izvan druge, a ipak stoje u vezi, sačinjavaju jedno složeno biće*** (compositum reale = stvarno sastavljeno) ***i takva sastavljenost (kompozitnost)*** **(»** kompozit = čvrsto spojene različite materije**«)** ***moguća su na razne načine. Tri dinamička odnosa iz kojih postaju svi ostali jesu, prema tome: odnos inherencije , konsekvencije i kompozicije(tj. sastava).***

(»*konsekvencija* = ono što slijedi, a u ovisnosti je o nečemu prethodnom; posljedica, učinak; ono što se dogodi zbog razloga, uzroka, uvjeta**«)**

* * *

To su, dakle, te tri analogije iskustva. One nisu ništa drugo do osnovni stavovi odredbe egzistencije pojava u vremenu u pogledu sva tri njegova modusa: u pogledu odnosa prema samom vremenu kao jednoj veličini (veličina egzistencije, to jest trajanje), u pogledu odnosa u vremenu kao jednom nizu (jedno

za drugim), najzad u pogledu odnosa u vremenu kao spoju svega što postoji (jednovremeno). Ovo jedinstvo vremenske odredbe jeste skroz na skroz dinamično, to jest vrijeme se ne posmatra kao nešto u čemu bi iskustvo neposredno određivalo svakoj egzistenciji njeno mjesto, što je nemoguće, jer apsolutno vrijeme nikako nije neki predmet opažanja koji bi moglo da drži sve pojave zajedno, već pravilo razuma, pomoću koga jedino egzistencija pojava može dobiti sintetično jedinstvo u pogledu vremenskih odnosa određuje svakoj pojavi njeno mjesto u vremenu, te, dakle, a priori i za sva vremena i za svako vrijeme.

Mi pod prirodom (u empiričkom smislu) razumijemo vezu pojava u njihovoj egzistenciji, zasnovanu na nužnim pravilima, to jest na zakonima. Postoje, dakle, izvjesni zakoni, i to a priori koji prirodu tek čine mogućom; empirički zakoni mogu postojati i mogu se naći samo na osnovu iskustva, i to prema onim praosnovnim zakonima na osnovu kojih samo iskustvo tek postaje moguće. Dakle, naše analogije predstavljaju upravo jedinstvo prirode u povezanosti svih pojava pod izvjesnim eksponentima,* (»** eksponent = izložen prikazan, izveden, protumačen, pojmom dohvatljiv, objašnjen pojmom**«) *koji izražavaju samo i jedino odnos vremena (ukoliko ono obuhvata u sebi sve što postoji) prema jedinstvu apercepcije koje je moguće samo u sintezi izvedenoj po pravilima. One, dakle, skupa znače: sve pojave nalaze se u jednoj prirodi i moraju se u njoj nalaziti, jer bez ovog jedinstva a priori ne bi bilo nikakvog mogućeg jedinstva iskustva, pa, dakle, i nikakve odredbe predmeta u njemu.

Ali treba učiniti jednu primjedbu o metodu dokazivanja kojim smo se služili kod ovih transcendentalnih zakona prirode, i o njegovoj osobenosti, jer ta primjedba može da bude u isto

*vrijeme vrlo važna kao propis za svaki drugi pokušaj koji bi se učinio u cilju da se dokažu intelektualni i sintetični stavovi a priori. Da smo mi htjeli da dokažemo ove analogije dogmatički, to jest iz pojmova: da se, u stvari, sve što postoji nalazi samo u onome što je postojano; da svaki događaj pretpostavlja nešto u ranijem stanju za čim on dolazi po jednome pravilu; i na kraju, da stanja u jednovremenoj raznovrsnosti stoje jedna prema drugim u odnosu jednovremenosti na osnovu jednog pravila (stoje u zajednici), — onda bi svaki trud bio sasvim uzaludan. Jer od jednog predmeta i njegove egzistencije nikako se ne može doći do egzistencije druge stvari ili do njene forme egzistencije pomoću samih pojmova tih stvari, pa ma kako se ovi pojmovi analogizirali. Pa šta nam je onda ostalo? Mogućnost iskustva kao jednog saznanja u kome nam svi predmeti na kraju moraju moći da budu dati, ako njihova predstava treba da ima za nas objektivni realitet. Ali u ovom trećem, čija se bitna forma sastoji u sintetičnom jedinstvu apercepcije svih pojava, mi smo našli uslove a priori potpune i nužne vremenske odredbe svega što postoji u pojavi, a bez kojih ne bi bila moguća ni sama empirička vremenska odredba, i našli smo pravila sintetičnoga jedinstva a priori pomoću kojih smo mogli anticipirati iskustvo. U nedostatku ovog metoda, a živeći u iluziji da se sintetični stavovi, koje iskustvena upotreba razuma preporučuje kao njegove principe, mogu dokazati dogmatički, dešavalo se da se tako često, ali uvijek uzalud, činio pokušaj da se stav dovoljnog razloga dokaže. Na druge dvije analogije niko nije ni mislio, iako se prećutno uvijek i njima služilo,**

** Jedinstvo cjeline svijeta u kojoj sve pojave treba da su spojene jeste očigledno prost neposredni zaključak iz prećutno*

pretpostavljenog opšteg stava zajednice svih supstancija koje su u istom vremenu; jer kad bi one bile izolovane onda ne bi kao dijelovi sačinjavale jednu cjelinu, i kada njihova veza (uzajamno djelovanje raznovrsnosti) ne bi bila nužna već jednovremenosti radi, onda se iz ove jednovremenosti kao prosto idealnog odnosa ne bi mogla izvesti ona veza kao jedan realan odnos. Iako smo mi na naročitom mjestu pokazali: da je zajednica upravo osnov mogućnosti empiričkog saznanja koegzistencije, te da se, dakle, samo iz ove koegzistencije može izvesti ona zajednica kao njen uslov.

---

jer je nedostajalo uputstvo kategorija, uputstvo koje jedino može da otkrije i istakne svaku prazninu razuma i u pojmovima i u osnovnim stavovima.

4.

Postulati

empiričkog mišljenja uopšte

1. Ono što se slaže sa formalnim uslovima iskustva (u pogledu opažanja i u pogledu pojmova) jeste moguće.

2. Ono što stoji u vezi s materijalnim uslovima iskustva (osjećajem) jeste stvarno.

3. Ono čija je veza sa stvarnim određena prema opštim uslovima iskustva jeste (postoji) nužno.

OBJAŠNJENJE

Kategorije ***modaliteta*** ***odlikuju se time: što one pojam kome se pridaju kao predikati ne uvećavaju kao odredbu objekta ni najmanje, već samo izražavaju odnos prema moći saznanja. Ako je pojam jedne stvari već sasvim potpun, onda ja ipak mogu o ovome predmetu da zapitam da li je on samo moguć ili je takođe stvaran, ili, ako je stvaran, da li je čak i nužan? Time se u samom objektu nikako ne zamišljaju još neke odredbe, već se samo postavlja pitanje kako se on (sa svima svojim odredbama skupa) ponaša prema razumu i njegovoj empiričkoj upotrebi, prema empiričkoj moći suđenja i prema umu (u njegovoj primjeni na iskustvo)?***

Upravo zbog toga i nisu osnovni stavovi modaliteta ništa drugo do objašnjenja pojmova mogućnosti, stvarnosti i nužnosti u njihovoj empiričkoj upotrebi, a time u isto vrijeme oni restringiraju (»restringirati = ograničavati, sužavati«) ***sve kategorije na čisto empiričku upotrebu, ne dopuštajući i ne dozvoljavajući njihovu transcendentalnu upotrebu. Jer, ako ove kategorije ne treba da imaju samo neko logičko značenje i da analitički izražavaju formu*** mišljenja***, već ako treba da se odnose na stvari i njihovu mogućnost, njihovu stvarnost ili nužnost, onda se one moraju primijeniti na moguće iskustvo i njegovo sintetično jedinstvo u kome jedino predmeti saznanja bivaju dati.***

Postulat mogućnosti stvari zahtjeva, dakle, da se njihov pojam slaže sa formalnim uslovima iskustva uopšte. Ali ova, u stvari objektivna forma iskustva uopšte sadržava svaku sintezu koja je potrebna za saznanje objekata. Pojam koji u sebi

obuhvata neku sintezu treba držati za prazan i on se ne odnosi ni na kakav predmet ako ta sinteza ne pripada iskustvu, i to ili kao od iskustva pozajmljena, u kom se slučaju on zove empirički pojam, ili kao neka takva sinteza na kojoj se kao uslovu a priori ***zasniva iskustvo uopšte (njegova forma), u kome je slučaju to jedan čist pojam koji ipak pripada iskustvu, pošto se njegov objekat može naći samo u iskustvu. Jer odakle se može uzeti karakter mogućnosti nekog predmeta koji je zamišljen na osnovu nekog sintetičnog pojma a priori, ako ne od sinteze koja čini formu empiričkog saznanja objekata? Da se u takvom jednom pojmu nikako ne smije nalaziti neka protivrječnost, to je, doduše, jedan nužan logički uslov, ali to ni izbliza nije dovoljno za objektivni realitet pojma, to jest za mogućnost takvog jednog predmeta kakav se zamišlja pomoću pojma. Tako se u pojmu jedne figure koju zatvaraju dvije linije ne nalazi nikakva protivrječnost, jer pojmovi dviju pravih linija i njihovog sučeljavanja ne sadrže nikakvo negiranje jedne figure. Otuda ta nemogućnost ne počiva na pojmu po sebi, već na njenoj konstrukciji u prostoru, to jest na uslovima prostora i njegovog određivanja; oni opet imaju svoj objektivni realitet, to jest oni se odnose na moguće stvari, jer sadrže u sebi a priori formu iskustva uopšte.***

A sada hoćemo da prikažemo obimnu korist i uticaj ovoga postulata mogućnosti. Ako ja sebi predstavim neku stvar koja je postojana, tako da sve što se na njoj mijenja pripada samo njenom stanju, onda ja nikada ne mogu jedino iz jednog takvog pojma saznati da je takva jedna stvar moguća. Ili ako ja predstavim sebi nešto što treba da bude takvo da, kad se ono postavi, uvijek i neizostavno za njim dolazi nešto drugo, onda se to zaista može zamisliti bez protivrječnosti; ali da li se takva

osobina (kao kauzalitet) nalazi na ma kojoj mogućoj stvari, to se na osnovu toga ne može odlučiti. Na kraju, krajeva ja mogu sebi da predstavim razne stvari (supstancije) koje su takve da stanje jedne stvari povlači za sobom neku posljedicu u stanju druge stvari i tako uzajamno, ali, da li takav odnos može pripadati ma kojim stvarima, to se ne može izvesti iz ovih pojmova koji sadrže prosto neku proizvoljnu sintezu. Dakle, samo po tome što ovi pojmovi izražavaju a priori odnose opažaja u svakom iskustvu, samo se po tome, kažem, poznaje njihov objektivni realitet, to jest njihova transcendentalna istina, i to zaista nezavisno od iskustva, ali ipak ne nezavisno od svakog odnosa prema formi iskustva uopšte i prema sintetičnom jedinstvu u kome se jedino predmeti mogu saznati empirički.

Ako bismo iz materijala koji nam pruža opažanje htjeli da obrazujemo nove pojmove o supstancijama, silama i uzajamnim djelovanjima, a da primjer za njihovo spajanje ne uzmemo iz samog iskustva, — onda bismo zapali u sve same sanjarije čija se mogućnost ni po kojoj oznaci ne može uvidjeti, jer se kod njih ne uzima iskustvo za učiteljicu, niti se ovi pojmovi pozajmljuju iz iskustva. Tako izmišljeni pojmovi ne mogu dobiti karakter svoje mogućnosti a priori poput kategorija, to jest kao uslovi od kojih zavisi sve iskustvo, već samo a posteriori kao pojmovi koji su dati na osnovu samog iskustva, te se njihova mogućnost mora saznati ili a posteriori i empirički ili nikako. Neka supstanca koja bi bila data u prostoru kao postojana, a da ga pri tom ne ispunjava (kao ono nešto na sredini između materije i mislenih bića što su neki htjeli da zavedu), ili neka naročita osnovna snaga našega duha koja bi se sastojala u predviđanju *onoga što je u budućnosti (ne u zaključivanju na*

njega), ili na kraju kao neka moć duha da opšti u mislima sa drugim ljudima (ma kako daleko oni bili): to su pojmovi čija je mogućnost sasvim bez osnova, jer se ne može obrazložiti na osnovu iskustva i njegovih poznatih zakona, a bez njih ona predstavlja proizvoljnu kombinaciju misli, koja, iako ne sadrži nikakvu protivrječnost, ipak ne može polagati pravo na objektivni realitet, te, dakle, na mogućnost nekog takvog predmeta kakav se ovdje hoće da zamisli. Što se tiče realiteta, to je po sebi nemoguće da se zamisli takav jedan realitet in concreto, a da se ne uzme u pomoć iskustvo: jer realitet se može odnositi samo na osjećaj kao materiju iskustva, a ne tiče se forme odnosa kojom bi se svakako moglo zanimati u carstvu sanjarija.

Ali da izostavljam sve ono čija se mogućnost može izvesti samo na osnovu stvarnosti u iskustvu, i ovdje razmatram samo mogućnost stvari na osnovu pojmova a priori, o kojim stvarima ja i dalje tvrdim da nikada ne mogu postati jedino iz takvih pojmova samih za sebe, već samo kad se oni shvate kao formalni i objektivni uslovi iskustva uopšte.

Izgleda zaista kao da se mogućnost trougla može saznati na osnovu njegovog pojma po sebi (taj pojam je sigurno nezavisan od iskustva); u stvari, mi mu sasvim a priori možemo dati neki predmet, to jest možemo ga konstruisati. Ali pošto je ovo konstruisanje samo forma jednoga predmeta, to bi taj trougao ipak ostao samo produkt uobrazilje čiji bi predmet u svojoj mogućnosti bio sumnjiv, jer radi te mogućnosti potrebno je još nešto više, potrebno je, da se takva jedna figura zamisli pod svima onim uslovima na kojima se osnivaju svi predmeti iskustva. To što je prostor jedan formalni (» formalno = drži samo do forme ne uzimajući u obzir sadržaj, smisao i

vrijednost; formalan: koji pripada samoj formi. U smislu ono što egzistira formalno jest ono što egzistira aktuelno, U tom se smislu kaže formalna izjava, tj. ono što je izrečeno izričito; U običnom govoru znači sve ono što je apstraktno i životu strano«) ***uslov a priori spoljašnjih iskustava, i to što je upravo ona ista formalna sinteza kojom mi konstruišemo u uobrazilji neki trougao potpuno jednaka sa onom sintezom koju izvodimo u aprehenziji jedne pojave, da bismo obrazovali sebi jedan iskustveni pojam o njoj: jedino je to ono što sa pojmom trougla spaja predstavu mogućnosti takve jedne stvari. I tako mogućnost kontinuiranih veličina, pa i veličina uopšte, nikada nije jasna na osnovu samih pojmova za sebe, pošto su svi njihovi pojmovi sintetični, već tek na osnovu pojmova kao formalnih uslova određivanja predmeta u iskustvu uopšte. A i gdje bi se mogli tražiti predmeti koji bi odgovarali pojmovima ako ne u iskustvu pomoću koga su nam predmeti jedino dati? Premda mi bez prethodnog iskustva možemo saznati i okarakterisati mogućnost stvari samo u pogledu formalnih uslova pod kojima se u njemu nešto uopšte određuje kao predmet, te, dakle, sasvim a priori, ali ipak samo u odnosu na iskustvo i u njegovim granicama.***

Doduše, postulat na osnovu koga saznajemo realitet ***stvari ne zahtjeva neposredno od samog predmeta, čija egzistencija treba da se sazna, opažaj, pa, dakle, osjećaj koga smo svjesni, ali ipak zahtjeva vezu ovog predmeta ma sa kojim stvarnim opažajem, vezu po analogijama iskustva koje predstavljaju svu realnu vezu u jednome iskustvu uopšte.***

U samom pojmu ***jedne stvari ne može se naći nikakva oznaka njene egzistencije. Jer i kada bi ovaj pojam bio još toliko potpun, tako da mu ništa ne nedostaje da bi se jedna stvar***

mogla zamisliti sa svima njenim unutrašnjim odredbama, ipak egzistencija sa svim tim nema nikakva posla, već samo sa pitanjem: da li nam je data jedna takva stvar, tako da njen opažaj svakako može da dođe prije pojma. Jer što pojam dolazi prije opažaja, to znači samo da je on moguć; međutim, opažaj koji daje materiju za pojam jeste jedina odlika stvarnosti. Ali može i prije opažaja stvari, dakle comparative (usporedno) a priori, da se sazna njena egzistencija, samo ako ona stoji u vezi sa nekim opažajima prema osnovnim stavovima njihovog empiričkog spajanja (analogijama). Jer u tome slučaju egzistencija stvari stoji ipak u vezi sa našim opažajima u jednome mogućem iskustvu, te mi možemo na osnovu onih analogija da dospijemo od našega stvarnog opažaja do stvari u nizu mogućih opažaja. Tako mi saznajemo za egzistenciju jedne magnetske materije koja prožima sva tijela na osnovu opažaja privlačenja gvozdenih opiljaka, premda prema prirodi naših organa ne možemo da opazimo ovu materiju neposredno. Jer mi bismo uopšte u jednome iskustvu po zakonima čulnosti i kontekstu naših opažaja naišli na neposredni empirički opažaj te materije, kada bi naša čula bila finija; a njihova grubost ne tiče se uopšte ništa forme mogućeg iskustva. Prema tome, dokle dospijeva opažanje i njegovo napredovanje po empiričkim zakonima, dotle dospijeva i naše saznanje o egzistenciji stvari. Ako ne počnemo od iskustva, ili ako ne postupimo po zakonima empiričke povezanosti pojava, onda uzalud laskamo sebi da ćemo dokučiti ili ispitati egzistenciju neke stvari. Ali idealizam čini jednu snažnu zamjerku protiv ovih pravila na osnovu kojih se posredno dokazuje egzistencija stvari; otuda je ovdje mjesto na kome ga treba opovrgnuti.

Pobijanje idealizma

Idealizam ***(mislim*** materijalni***) jeste*** teorija ***koja smatra da egzistencija stvari u prostoru izvan nas jeste ili samo sumnjiva i da se*** ne može dokazati***, ili da je lažna i*** nemoguća***; onaj*** prvi idealizam jeste Karteziusov problematični idealizam ***koji objavljuje za nesumnjivo samo jedno empiričko tvrđenje (tvrdnja), u stvari:*** ja postojim***: onaj drugi idealizam jeste*** Berklijev dogmatički ***idealizam koji objavljuje da je prostor, zajedno sa svim onim stvarima za koje je vezan kao njihov nerazdvojni uslov, nemoguć kao nešto po sebi, te zato oglašava i stvari u prostoru za prosta uobraženja. Dogmatički idealizam je neizbežan ako se prostor smatra kao osobina koja treba da pripada stvarima po sebi; jer tada je prostor sa svim onim čemu on služi kao uslov jedna nemoguća stvar. Ali mi smo u*** *transcendentalnoj estetici* ***uništili osnov ovoga idealizma. Problematički idealizam koji o tome ne tvrdi ništa, već samo ukazuje na nesposobnost da se na osnovu neposrednoga iskustva dokaže neka egzistencija izvan naše egzistencije, jeste razborit i odgovara jednom temeljnom načinu filozofskoga razmišljanja; a to je da nikakav sud ne treba priznati kao utvrđen prije nego je nađen neki dovoljan dokaz za nj. Prema tome, zahtijevani dokaz treba da dokaže da mi o spoljašnjim stvarima takođe imamo*** iskustvo***, a ne samo*** fiktivnu predstavu***; (***»fiktivno = izmišljeno, nestvarno«***) ali to nije moguće drukčije nego ako se mogne dokazati da je čak i naše*** unutrašnje ***iskustvo, koje je po Karteziusu nesumnjivo, moguće samo pod pretpostavkom*** spoljašnjeg ***iskustva.***

(»teorema (grč.), rezultat duhovnog razmatranja, postavka, poučak, pravilo, tvrdnja zaključivanjem izvedena i dokazana na osnovu principa neke znanosti**«)**

Teorema

Prosta, ali empirički određena svijest o mojoj sopstvenoj egzistenciji dokazuje egzistenciju predmeta u prostoru izvan mene

DOKAZ

Ja sam svjestan svoje egzistencije kao određene u vremenu. Svaka vremenska odredba pretpostavlja nešto postojano u opažaju. Ali to što je postojano ne može da bude nešto u meni, jer upravo moja egzistencija u vremenu može da se odredi tek na osnovu toga što je postojano. **(»**Vidi predgovor drugog izdanja. na str. 43.**«)** ***Dakle, opažanje ovoga što je postojano moguće je samo na osnovu neke stvari izvan mene, a ne na osnovu proste*** predstave ***o nekoj stvari izvan mene. Prema tome, odredba moje egzistencije moguća je u vremenu samo na osnovu egzistencije realnih stvari koje ja opažam izvan mene. Ali svijest*** **(»**o mojoj egzistenciji**«)** ***u vremenu nužno je vezana za svijest*** **(»**o uslovu**«)** mogućnosti ***ove vremenske odredbe: dakle, ona je nužno vezana i*** **(»**sa sviješću**«)** ***o egzistenciji stvari izvan mene kao uslovu vremenske odredbe; to jest svijest o mojoj sopstvenoj egzistenciji jeste u isto vrijeme neposredna svijest o egzistenciji drugih stvari izvan mene.***

Primjedba 1. ***U dokazu koji prethodi vidi se da se igra koju je idealizam poveo okreće sa većim pravom protiv njega. On je pretpostavljao da je unutrašnje iskustvo jedino neposredno iskustvo, i da se na spoljašnje stvari samo*** zaključuje ***na osnovu***

unutrašnjeg iskustva. Ali to zaključivanje, kao i uvijek kad se zaključuje od datih posljedica na određene ***uzroke, jeste nesigurno, jer uzrok predstava koji mi možda pogrešno pripisujemo spoljnim stvarima može se nalaziti i u nama. Ali ovdje se dokazuje da je samo spoljašnje iskustvo upravo neposredno,****

---

* ***U gornjoj teoremi se*** neposredna ***svijest o egzistenciji spoljnih stvari ne pretpostavlja, već se dokazuje, pa bilo da mi mogućnost ove svijesti uviđamo ili ne. Što se tiče te mogućnosti moglo bi se pitati: da li mi imamo samo jedno unutrašnje čulo, ne i neko spoljašnje, već samo spoljašnje uobraženje. Međutim, jasno je da mi, da bismo samo i zamislili nešto kao spoljašnje; to jest da bismo ga predstavili čulu u opažanju, moramo imati jedno spoljašnje čulo, i time moramo neposredno razlikovati prost receptivitet jednog spoljašnjeg opažaja od spontaniteta koji karakteriše svako uobraženje. Jer samo uobraženje o nekom spoljašnjem čulu uništilo bi samu moć opažanja koju uobrazilja treba da odredi.***

---

da je samo na osnovu njega moguća, doduše ne svijest o našoj sopstvenoj egzistenciji, ali svakako njena odredba u vremenu, to jest unutrašnje iskustvo. Naravno, predstava: ja postojim***, koja izražava onu svijest koja može da prati svako mišljenje, sadrži neposredno u sebi egzistenciju jednoga subjekta, ali ne i njegovo*** saznanje***, pa, dakle ni empiričko saznanje, to jest iskustvo. Jer toga radi potrebno je, osim misli o nečem što postoji, još i opažanje, i to u ovom slučaju unutrašnje opažanje, u odnosu prema čijoj formi, to jest vremenu subjekat mora da se odredi,***

čega radi su posve potrebni spoljni predmeti, tako da je, prema tome, sâmo unutrašnje iskustvo moguće samo posredno ***i sâmo na osnovu spoljašnjeg iskustva.***

Primjedba 2. ***S tim se sada potpuno slaže svaka iskustvena upotreba naše moći saznanja u odredbi vremena. Osim toga, što mi svaku vremensku odredbu možemo opaziti*** (»preduzeti«) ***samo na osnovu izmjene u spoljašnjim odnosima (kretanja) s obzirom na ono što je postojano u prostoru (na primjer kretanje Sunca s obzirom na predmete na Zemlji), mi osim same*** materije ***nemamo upravo ničega što je postojano i što bismo mogli da podvedemo kao opažaj pod pojam jedne supstancije; pa čak i ta postojanost ne uzima se iz spoljašnjeg iskustva, već se na osnovu egzistencije spoljnih stvari pretpostavlja*** a priori ***kao nužni uslov svake vremenske odredbe, pa, dakle, kao odredba unutrašnjeg čula u pogledu naše sopstvene egzistencije. Svijest o meni samome u predstavi*** Ja ***nije apsolutno nikakvo opažanje, već jedna prosta*** intelektualna ***predstava o samo-djelatnosti jednoga mislenog subjekta. Otuda ovo Ja i nema ni najmanjeg predikata opažanja koji bi kao postojan mogao služiti vremenskoj odredbi u unutrašnjem čulu za*** korelat***: kao što je otprilike neprodornost na materiji kao empiričkog opažaja.***

Primjedba 3. ***Iz toga što je za mogućnost jedne određene svijesti o nama samima potrebna egzistencija spoljnih predmeta ne slijedi da svaka opažajna predstava spoljnih stvari obuhvata u isto vrijeme i njihovu egzistenciju, jer opažajna predstava može sasvim lijepo da bude tvorevina uobrazilje (u snovima kao i u ludilu). Ali i u tome slučaju ona je moguća samo na osnovu reprodukcije ranijih spoljnih opažaja koji su, kao što je pokazano, mogući samo na osnovu realiteta spoljnih predmeta. Ovdje je samo bilo potrebno da se dokaže da je uopšte***

unutrašnje iskustvo moguće samo na osnovu spoljašnjeg iskustva. Da li ovo ili ono, to, *kao, iskustvo nije sâmo uobraženje, to mora da se odredi prema njegovim naročitim odredbama i na osnovu njegove saglasnosti sa kriterijima svega stvarnoga iskustva.*

* * *

Naposljetku, što se tiče trećega postulata, on se odnosi na materijalnu nužnost u egzistenciji, a ne na prostu formalnu i logičku nužnost u spajanju pojmova. Ali pošto se nijedna egzistencija čulnih predmeta ne može saznati potpuno a priori, već upoređivanjem a priori u odnosu prema nekoj drugoj već datoj egzistenciji, a pri svemu tome i tada se može doći samo na onu egzistenciju koja se mora nalaziti ma gdje u sastavu iskustva od koga je dati opažaj jedan dio: to se nužnost egzistencije nikada ne može saznati iz pojmova, već uvijek samo na osnovu njene veze sa onim što se opaža, a prema opštim zakonima iskustva. Nema, dakle, druge egzistencije koja bi se pod uslovom drugih datih pojava mogla saznati kao nužna osim egzistencije posljedica iz datih uzroka po zakonima kauzaliteta. Dakle, jedina stvar čiju nužnost možemo saznati nije egzistencija stvari (supstancija), već egzistencija njihovih stanja, i to na osnovu drugih stanja koja su data u opažanju, a po empiričkim zakonima kauzaliteta. Iz ovoga slijedi da se kriterijum nužnosti nalazi jedino u zakonu mogućeg iskustva; da je sve što se dešava određeno a priori na osnovu njegovog uzroka u pojavi. Otuda mi saznajemo samo nužnost posljedica *u prirodi čiji su nam uzroci dati; i oznaka nužnosti u egzistenciji ne ide izvan polja mogućeg iskustva; pa čak i u njemu ova*

oznaka nužnosti ne važi o egzistenciji stvari kao supstancija, jer se one nikada ne mogu smatrati kao empiričke posljedice ili kao nešto što se dešava i postaje. Dakle, nužnost se tiče samo odnosa pojava po dinamičkome zakonu kauzaliteta i mogućnosti koja se na tome zasniva, to jest, da se iz ma koje date egzistencije (jednoga uzroka) može zaključiti a priori na neku drugu egzistenciju (posljedice). Sve što se dešava jeste hipotetički nužno; to je jedan osnovni stav koji promjenu u svijetu podvrgava jednome zakonu, to jest jednome pravilu nužne egzistencije bez koga čak ni sama priroda ne bi bila moguća. Otuda stav: ništa se ne dešava na osnovu slijepog slučaja ***jeste jedan prirodni zakon a priori; isto tako stav:*** nikakva nužnost u prirodi nije slijepa, već uslovljena***, to jest*** (razumljiva nužnost)***. Oba ova stava su takvi zakoni da se na osnovu njih igra promjena u svijetu podvrgava*** jednoj prirodi stvari ***(kao pojava), ili, što je isto, jedinstvu razuma u kome one jedino mogu pripadati*** jednome ***iskustvu kao sintetičnome jedinstvu pojava. Ova oba osnovna stava spadaju u dinamičke osnovne stavove. Prvi stav jeste upravo posljedica osnovnog stava kauzaliteta (među analogijama iskustva). Drugi stav spada u osnovne stavove modaliteta koji kauzalnoj odredbi pridodaje još pojam nužnosti a koja stoji pod jednim pravilom razuma. Princip kontinuiteta isključuje svaki skok iz niza pojava (promjena)*** (nema šume na svijetu)***, a tako isto i iz spoja empiričkih opažaja u prostoru svaku prazninu ili provalu između dvije pojave*** (nema jaza, praznine)***; jer taj stav može ovako da se izrazi: ništa ne može da uđe u iskustvo što bi dokazivalo neki vakum (prazno) ili bi ga bar dopuštalo kao neki dio empiričke sinteze. Jer što se tiče praznoga, koji neko može da zamišlja kao nešto izvan polja mogućega iskustva (svijeta), ono ne spada u prinadlježnost čistoga razuma koji odlučuje samo o***

onim pitanjima koja se odnose na korisnost datih pojava za empiričko saznanje, već spada u zadatak jednog idealističkog uma koji izlazi izvan oblasti mogućeg iskustva i hoće da sudi o onome što opkoljava i graniči samo iskustvo, o čemu se otuda mora raspravljati u transcendentalnoj dijalektici. Mi bismo lako ova četiri stava (»nema jaza u svijetu«, »nema propusta, propusnice«, »nema šanse«, »nema sudbine«)***, kao i sve osnovne stavove transcendentalnog porijekla mogli da predstavimo u njihovom redu prema redu kategorija, i da svakome od njih odredimo njegovo mjesto. Međutim, čitalac koji je već izvežban učinit će to sam, ili će lako otkriti uputstvo za to. Ali svi ovi stavovi ujedinjuju se samo radi toga da ne bi u empiričkoj sintezi dopustili ništa što bi moglo da raskine ili ošteti razum i neprekidnu vezu svih pojava, to jest jedinstvo pojmova razuma. Jer jedinstvo iskustva u kome svi opažaji moraju imati svoja mjesta, moguće je samo u razumu.***

Da li je polje mogućnosti veće od onoga polja koje obuhvata sve što je stvarno, a polje stvarnosti čak veće od množine onoga što je nužno, to su lijepa pitanja, i po svome rješenju sintetična, ali ona spadaju u prinadležnost uma. Jer ona otprilike hoće da kažu da li sve stvari kao pojave spadaju skupa u spoj i kontekst jednog jedinog iskustva za koje je svaki opažaj jedan njegov dio, koji se, prema tome, ne može spojiti ni sa kojim drugim pojavama, ili da li moji opažaji mogu spadati u više mogućih iskustava, a ne samo u jedno (u njihovoj opštoj povezanosti). Razum daje a priori iskustvu uopšte samo pravila koja se odnose na subjektivne i formalne uslove kako čulnosti tako i apercepcije koji jedino čine iskustvo mogućim. Drukčije forme opažanja (nego što su prostor i vrijeme), a isto tako i drukčije forme razuma (nego što su diskurzivne forme mišljenja ili

saznanja na osnovu pojmova), čak i kada bi bile moguće, mi ih ipak ni na koji način ne možemo zamisliti i shvatiti; ali čak i kada bismo to mogli, ipak one ne bi spadale u iskustvo kao jedino saznanje u kome nam predmeti bivaju dati. Da li ima i drugih opažaja pored onih koji uopšte pripadaju našem cjelokupnom mogućem iskustvu, te, dakle, da li može postojati još neko sasvim drukčije polje materije, to razum ne može da odluči; on ima posla samo sa sintezom onoga što je dato. Inače jako pada u oči sva bijeda naših običnih zaključaka kojima mi proizvodimo jedno veliko carstvo mogućnosti od koga sve ono što je stvarno (svaki predmet iskustva) čini samo jedan mali dio. Sve što je stvarno moguće je; iz toga sasvim prirodno prema logičkim pravilima o obrtanju slijedi partikularni **(»**partikularan = djelomičan, poseban; partikularan sud izriče vezu predikata samo s jednim dijelom subjekta: Neki S jesu P ili Neki S nisu P**«)** ***stav: ponešto moguće jeste stvarno, a to izgleda da znači isto što i: mnogo šta je moguće što nije stvarno. Zaista izgleda kao da se baš i broj onoga što je moguće može da učini većim od broja onoga što je stvarno time što uz broj onoga što je moguće mora da pridođe još nešto da bi se utvrdio broj onoga što je stvarno. Ali ja ne poznajem ovo prilaženje uz ono što je moguće. Jer ono što bi se osim njega još trebalo da doda bilo bi nemoguće. Samo za moj razum može da pridođe još nešto pored podudaranja sa formalnim uslovima iskustva, a to je veza sa ma kojim opažajem. A ono, što je sa opažajem svjesno po empiričkim zakonima jeste stvarno, čak iako se neposredno ne opaža. Da li je možda, u potpunoj vezi sa onim što mi je dato u opažanju moguć neki drugi niz pojava, to jest da li su pored jednog jedinog iskustva koje sve obuhvata moguća još i druga iskustva, to se na osnovu onoga što je dato ne može zaključiti, a još manje ako nije ništa dato, jer bez sadržine***

ništa se ne može zamisliti. Ono što je moguće samo pod uslovima koji su i sami, samo mogući nije moguće u svakome smislu. **(**»moguće je u svakom smislu**«)** ***Ali pitanje se uzima u ovom značenju kad hoće da se zna da li se mogućnost stvari proteže i van iskustva.***

Ja sam spomenuo ova pitanja samo da ne bi ostala nikakva praznina u onome što prema običnome mišljenju spada u pojmove razuma. Ali apsolutna mogućnost (koja važi u svakome smislu) u stvari nije čist pojam razuma i ne može se ni na koji način upotrijebiti u iskustvu, već on pripada jedino umu koji prevazilazi svaku moguću iskustvenu upotrebu razuma. Otuda smo se ovdje morali zadovoljiti samo jednom kritičkom primjedbom, a što se ostaloga tiče, mi smo stvar ostavili nerasvijetljenu do daljega postupanja u budućnosti.

Pošto hoću da završim ovu četvrtu numeru, a sa njom u isto vrijeme i sistem svih osnovnih stavova čistoga razuma, to moram još da obrazložim zašto sam baš principe modaliteta nazvao postulatima. Ja neću ovaj izraz da uzmem ovdje u onom značenju koje su mu dali neki filozofski pisci nasuprot smislu koji mu daju matematičari kojima on upravo pripada, kao: da postulirati **(**»nužno nešto pretpostaviti u smislu zahtjeva ili postulata**«)** ***znači isto što izdavati jedan stav za neposredno izvjestan bez opravdanja ili dokaza. Jer ako bismo mi kod sintetičnih stavova, ma kako oni bili evidentni, pristali da se oni moraju priznati bezuslovno bez dedukcije na osnovu njihovog sopstvenog smisla, onda je propala cijela kritika razuma; i pošto ima dosta drskih pretenzija od kojih se ne ustručava ni obično vjerovanje (a koje nije zajam), to će naš razum biti izložen uticaju svake ludosti, u nemogućnosti da otkaže svoje odobravanje onim iskazima koji, iako bespravno, ipak sa istim***

tonom pouzdanja zahtijevaju da budu priznati kao pravi aksiomi. Ako se, dakle, pojmu jedne stvari prida neka odredba sintetički a priori, onda se o jednom takvom stavu neizostavno mora dodati, ako ne dokaz, onda bar neka dedukcija opravdanosti njegovog tvrđenja.

Ali osnovni stavovi modaliteta nisu objektivno sintetični, jer predikati mogućnosti, stvarnosti i nužnosti ni najmanje ne uvećavaju pojam o kome se iskazuju, time što bi predstavi predmeta dodali još nešto. Međutim, pošto su oni pri svemu tome ipak uvijek sintetični, to su oni sintetični samo u subjektivnom smislu, to jest oni uz pojam jedne stvari (onoga što je realno), o kojoj inače ništa ne kažu, pridaju moć saznanja u kojoj on postaje i ima svoje sjedište: tako da, ako je on samo u razumu u vezi s formalnim uslovima iskustva, onda se njegov predmet zove moguć; ako je u vezi s opažajem (osjećajem kao materijom čula) i njima određen posredstvom razuma, onda je objekat stvaran; ako je on određen na osnovu povezanosti opažaja prema pojmovima, onda se predmet zove nužan. Dakle, osnovni stavovi modaliteta iskazuju o jednome pojmu samo i jedino radnju moći saznanja pomoću koje on postaje. Međutim, u matematici jedan postulat znači praktičan stav koji sadrži samo sintezu kojom mi prije svega dajemo sebi jedan predmet i proizvodimo njegov pojam, na primjer da iz jedne date tačke opišemo jednom datom linijom krug na jednoj ravni. Jedan takav stav ne može se zbog toga dokazati što je postupanje koje on zahtjeva upravo ono čime mi tek proizvodimo pojam jedne takve figure. Prema tome, mi s istim pravom možemo postulirati osnovne stavove modaliteta, jer oni naš (»njihov«) *pojam o stvarima uopšte ne uvećavaju,**

* ***Ja zaista*** pomoću stvarnosti ***jedne stvari stavljam više nego što je mogućnost, ali ne u samoj*** stvari***. Jer stvar ne može nikad da sadrži više u stvarnosti od onog što se u njenoj potpunoj mogućnosti nalazilo. Već pošto je mogućnost samo jedna pozicija stvari u odnosu prema razumu (njegovoj empiričkoj upotrebi), to je stvarnost u isto vrijeme jedna njena veza sa opažajem.***

---

već samo pokazuju način na koji se on uopšte spaja sa moći saznanja.

* * *

Opšta primjedba o sistemu osnovnih stavova

Jedna vrlo interesantna stvar jeste to što mi mogućnost nijedne stvari ne možemo uvidjeti na osnovu same kategorije, već uvijek moramo imati pri ruci neki opažaj, te da na njemu utvrdimo objektivni realitet čistoga pojma razuma. Uzmimo, na primjer, kategorije relacije. Kako 1.) nešto može postojati samô kao subjekt***, a ne kao prosta odredba drugih stvari, to jest kako nešto može biti*** supstancija***, ili 2.) kako je moguće da nešto mora postojati zato što postoji nešto drugo, te, dakle, kako nešto uopšte može da bude uzrok, ili 3.) iz samih pojmova nikako se ne može uvidjeti kako može, kad postoji više stvari, da se uslijed toga što jedna od njih postoji javlja nešto na ostalima i tako uzajamno, i da na taj način može postati neka zajednica supstancija. To isto važi i za ostale kategorije, na primjer, kako jedna stvar može sa mnogima zajedno da bude jedno te isto, to jest kako može da bude jedna veličina itd. Dakle, dokle god***

nema opažaja ne zna se da li se pomoću kategorija zamišlja neki objekat i da li njima uopšte može pripadati neki objekat. Tako se potvrđuje da kategorije za sebe nisu nikakva saznanja***, već proste*** forme mišljenja ***pomoću kojih se iz datih opažaja proizvodi saznanje. — Otuda upravo i dolazi to da se iz samih kategorija ne može načiniti nikakav sintetičan stav. Na primjer, u svakoj egzistenciji jeste supstancija, to jest nešto što može postojati samo kao subjekat, a ne kao prost predikat; ili svaka stvar jeste kvantum (količina) itd., tu nema ničega što bi nam moglo poslužiti da izađemo izvan jednog datog pojma i da sa njim spojimo neki drugi pojam. Uslijed toga i nije nikada pošlo za rukom da se iz samih čistih pojmova razuma dokaže neki sintetičan stav, na primjer stav:*** sve što slučajno postoji ima uzrok. ***Nikada se nije moglo učiniti više, već samo da se dokaže da mi bez ovoga odnosa*** nikako ne bismo mogli da shvatimo ***egzistenciju onoga što je slučajno, to jest ne bismo mogli da saznamo a priori na osnovu razuma egzistenciju takve jedne stvari: ali iz toga ne slijedi da je taj isti odnos i uslov mogućnosti samih stvari. Otuda, ako se sjetimo našeg dokaza osnovnog stava kauzaliteta, onda vidimo da smo ga mogli dokazati samo o objektima mogućeg iskustva: sve što se dešava (svaki događaj) pretpostavlja neki uzrok; i to tako da smo ga mogli dokazati samo kao princip mogućnosti iskustva, to jest mogućnosti*** saznanja ***nekog objekta koji je dat*** empiričkom opažanju***, a ne na osnovu samih pojmova. Ipak se ne može odricati da je pri svemu tome stav: sve što je slučajno mora imati neki uzrok, svakome jasan na osnovu samih pojmova. Ali tada je već pojam slučajnoga tako shvaćen da ne sadrži kategoriju modaliteta (kao nešto čija se*** neegzistencija može zamisliti***), već kategoriju relacije (kao nešto što može postojati samo kao posljedica nečeg drugog), i onda je naravno to jedan identičan***

stav: ono što može postojati samo kao posljedica ima svoj uzrok. U stvari, kad treba da damo primjere o slučajnoj egzistenciji mi se uvijek pozivamo na promjene***, a ne samo na mogućnost*** misli o suprotnosti.*

---

* ***Lako može da se zamisli nebiće materije, ali ipak, nekad*** oni***, iz toga nisu izvodili njenu slučajnost. Međutim, čak i smjena bića sa nebićem jednog datog stanja neke stvari, u čemu se svaka promjena sastoji, nikako ne dokazuje slučajnost ovoga stanja, tako reći na osnovu stvarnosti njegove suprotnosti, na primjer mir jednoga tijela koji dolazi poslije njegovoga kretanja ne dokazuje da je njegovo kretanje slučajno zato što je mirovanje suprotnost kretanja. Jer ova je suprotnost ovdje samo logički suprotna drugoj, a ne realitet. Da bi se dokazala slučajnost njegovog kretanja, moralo bi se dokazati da je tijelo, mjesto što se kretalo u prošlome momentu, moglo tada mirovati, a ne da ono poslije toga miruje; jer u tom slučaju obje suprotnosti mogu sasvim lijepo da postoje zajedno.***

Ali promjena je događaj koji je kao takav moguć samo na osnovu nekog uzroka; njeno je nebiće, dakle, za sebe moguće, te se tako slučajnost saznaje samo na osnovu toga što nešto može postojati sâmo kao posljedica nekog uzroka. Ako se, prema tome, neka stvar pretpostavi kao slučajna, onda je to jedan analitičan stav kad se kaže: ona ima neki uzrok.

Ali još je interesantnije što nama, da bismo razumjeli kako su moguće stvari na osnovu kategorija, te, dakle, da bismo dokazali objektivni realitet ***kategorija, nisu potrebni samo***

opažaji, već uvijek spoljašnji opažaji***. Ako, na primjer, uzmemo čiste pojmove relacije, onda nalazimo*** 1.) ***da je nama, da bismo dali pojmu*** supstancije ***nešto*** postojano ***što mu odgovara u opažanju (i time dokazati objektivni realitet ovoga pojma), potreban neki opažaj u*** prostoru ***(materije), jer je samo prostor određen kao postojan, dok vrijeme, te, dakle, sve što je u unutrašnjem čulu, stalno teče,*** 2.) ***Da bismo*** promjenu ***predstavili kao opažaj koji odgovara pojmu*** kauzaliteta***, mi moramo uzeti za primjer kretanje kao promjenu u prostoru; štaviše, mi samo na taj način možemo promjene učiniti sebi očiglednim, promjene čiju mogućnost nikako ne može da shvati neki čist razum. Promjena je spajanje kontradiktorno suprotnih odredbi u egzistenciji jedne i iste stvari. Kako je sad moguće da iz jednog datog stanja slijedi njemu suprotno stanje iste stvari, to ne samo što nikakav um ne može da shvati bez primjera, već bez opažaja on to ne može čak ni da razumije; a taj opažaj jeste opažaj kretanja neke tačke u prostoru čija nam egzistencija u raznim mjestima (kao neka sukcesija suprotnih odredbi) najprije jedino čini promjene očiglednim u opažanju. Jer da bismo naknadno zamislili čak unutrašnje promjene, mi moramo da učinimo sebi vrijeme kao formu unutrašnjeg čula shvatljivim figurativno, pomoću linije, a unutrašnju promjenu pomoću provlačenja ove linije (kretanja), te, dakle, da sukcesivnu egzistenciju nas samih u različitom stanju učinimo shvatljivom pomoću spoljašnjega opažanja. Pravi razlog toga jeste u tome što svaka promjena pretpostavlja nešto postojano u opažanju, da bi i sama bila opažena samo kao promjena, a u unutrašnjem čulu nikako se ne nalazi neki postojani opažaj. — Na kraju, krajeva, ni kategorija*** zajednice ***ne može da se shvati u njenoj mogućnosti pomoću samoga uma, te se dakle bez opažaja, i to bez spoljašnjega opažaja u prostoru ne može da***

uvidi objektivni realitet ovoga pojma. Jer kad postoji više supstancija, kako se može zamisliti mogućnost da onda iz egzistencije jedne supstancije može uzajamno da slijedi nešto (kao posljedica) na egzistenciji druge supstancije, te, dakle, zato što u prvoj supstanciji nešto postoji da i u drugim supstancijama mora biti nešto što se jedino na osnovu njihove egzistencije ne može razumjeti? Jer to je potrebno za zajednicu, ali se ono ne može shvatiti među stvarima od kojih se svaka potpuno izoluje svojom subzistencijom. Otuda je Lajbnicu***, bio potreban radi posredovanja*** Bog; ***da bi pripisivao zajednicu supstancijama svijeta onakvim kako ih jedino razum zamišlja; jer on je s pravom smatrao da je zajednica supstancija neshvatljiva samo na osnovu njihove egzistencije. Međutim, mi možemo sasvim lijepo da shvatimo mogućnost zajednice (supstancija kao pojava), ako ih predstavimo u prostoru, dakle u spoljašnjem opažanju. Jer prostor sadrži već u sebi a priori formalne spoljašnje odnose kao uslove mogućnosti realnih odnosa (u dejstvu i protivdejstvu, te, dakle, u zajednici). — Isto tako može se lako dokazati da se i mogućnost stvari kao*** veličina***, te, dakle, objektivni realitet kategorije kvantiteta, može predstaviti samo u spoljašnjem opažanju, i samo se preko njega može naknadno primijeniti i na unutrašnje čulo. Ali ja moram primjere o tome ostaviti, da sam čitalac o njima razmišlja, kako bih izbjegao opširnost.***

Cijela ova primjedba vrlo je važna, ne samo da bismo potvrdili naše ranije pobijanje idealizma, već još više da bismo, kad bude riječi o samosaznanju na osnovu same unutrašnje svijesti i o odredbi naše prirode bez pomoći spoljašnjih empiričkih opažaja, saznali granice mogućnosti jednog takvog saznanja.

Dakle, krajnji zaključak iz cijelog ovog odsjeka jeste: svi osnovni stavovi čistoga razuma nisu ništa drugo do principi a priori mogućnosti iskustva, i samo se na iskustvo odnose i svi sintetični stavovi a priori, štaviše, sama njihova mogućnost zasniva se potpuno na ovome odnosu.

Treći glavni dio

TRANSCENDENTALNE DOKTRINE MOĆI SUĐENJA

(analitike osnovnih stavova)

O OSNOVU RAZLIKOVANJA SVIH PREDMETA UOPŠTE KAO FENOMENA I NOUMENA

Mi smo sada cijelo zemljište čistog razuma ne samo proputovali i svaki njegov dio brižljivo osmotrili, već smo ga i premjerili i svakoj stvari na njemu odredili njeno mjesto. Ali ovo zemljište jeste jedno ostrvo koje je sama priroda -**1**- ***zatvorila u nepromjenljive granice. To je postojbina istine (jedno drago ime) koju opkoljava jedan prostrani i burni okean, pravo sjedište privida, gdje poneka magluština i poneka santa leda koja će se ubrzo rasplinuti*** (»važno«) ***nagovještavaju nove zemlje; i, zavaravajući praznim nadama mornara koji neprestano traga za novim otkrićima, zapliću ga u pustolovine od kojih nikako ne može da odustane, a koje isto tako nikako ne***

može da privede kraju. Ali prije nego se usudimo na ovo more, da bismo ga ispitali u svim pravcima i da bismo se uvjerili da li se imamo nečemu otuda nadati, biće korisno da bacimo još jedan pogled na kartu zemljišta koje upravo hoćemo da napustimo i da se pitamo prvo: zar mi ne bismo mogli, ili bar po nuždi morali u svakom slučaju biti zadovoljni sa onim što ovo zemljište u sebi sadrži, ako inače nema nigdje nikakvog zemljišta na kome bismo se mogli nastaniti; drugo: s kakvim

pravom držimo mi ovo zemljište i možemo li se na njemu sigurno učvrstiti protiv svih neprijateljskih namjera. Premda smo na ova pitanja dovoljno odgovarali već u toku analitike, ipak će jedan ukupni pregled njihovih rješenja pojačati uvjerenje time što će njihove momente sakupiti ujedno.

Mi smo, znači vidjeli: da sve što razum crpi iz sebe, ne pozajmljujući ga od iskustva, on to ipak nema ničeg drugog radi, već samo radi iskustvene upotrebe. Osnovni stavovi čistog razuma, bilo da su a priori konstitutivni (kao matematički) ili samo regulativni (kao dinamički), sadrže tako reći samo i jedino čistu šemu mogućeg iskustva; jer iskustvo dobija svoje jedinstvo samo od sintetičnog jedinstva koje razum dodjeljuje prvobitno i sam od sebe sintezi uobrazilje u odnosu prema apercepciji, i sa kojim moraju pojave, kao date za jedno moguće saznanje, stajati već a priori u odnosu i saglasnosti. Ali premda su ova pravila razuma ne samo a priori istinita, već su, štaviše, na osnovu toga što sadrže u sebi osnov mogućnosti iskustva kao spoja svih saznanja u kome nam objekti mogu biti dati, izvor svake istine, to jest slaganja našega saznanja sa objektima, to nam ipak ne izgleda dovoljno da čujemo samo ono što je istinito, već i ono što bi se željeli saznati. Ako mi iz ovih kritičkih ispitivanja ne naučimo ništa više osim onoga što bismo u

empiričkoj upotrebi razuma i bez tako suptilnog istraživanja sami od sebe izvršili, onda izgleda da korist koja se otuda ima nije vrijedna uloženih napora i priprema. Doduše, na to se može odgovoriti: da nijedna radoznalost nije štetnija po proširivanje našeg saznanja nego što je ona radoznalost u kojoj se hoće da poznaje korist uvijek unaprijed, prije nego se otpočnu istraživanja i prije nego bi se mogao obrazovati i najmanji pojam o ovoj koristi, čak i kad bi se ona stavila pred naše oči. Ali ipak ima jedna dobit koju može da shvati i za koju može da se zadobije i najtromiji i najmrzovoljniji početnik u takvim transcendentalnim istraživanjima, a to je ova: da razum koji se bavi samo svojom empiričkom upotrebom i koji ne razmišlja o izvorima svoga sopstvenoga saznanja može zaista vrlo dobro da napreduje, ali jedno ne može da izdejstvuje, a to je da samom sebi odredi granice svoje upotrebe i da zna šta se nalazi izvan njegove cijele oblasti, a šta u njoj; jer toga radi potrebna su ona duboka ispitivanja koja smo mi otpočeli. Ali ako on ne može da razlikuje da li izvjesna pitanja leže u njegovom horizontu ili ne, onda nikad nije siguran ni o svome posjedu ni o svojim namjerama, već može da računa samo sa mnogim unižavajućim uputstvima, ako neprestano prekoračuje granice svoga područja (kao što je to neizbežno), pa zaluta za opsjenama i zabludama.

Prema tome, stav koji glasi: da razum od svih svojih osnovnih stavova a priori, pa i od svih svojih pojmova može da čini samo empiričku upotrebu, a nikako neku transcendentalnu, jeste jedan stav koji, ako se sa ubjeđenjem može uvidjeti, ukazuje na važne posljedice. Transcendentalna upotreba nekog pojma ma u kome osnovnom stavu jeste ovo: kad se on primjeni na stvari uopšte i po sebi**, (»**predmete koji nam nisu dati ni u

kakvom opažanju, pa, dakle, predmete koji nisu čulni«) ***a njegova empirička upotreba je: kad se primjenjuje samo na pojave, to jest predmete jednog mogućeg iskustva. Da je uopšte moguća samo empirička upotreba vidi se iz ovoga. Za svaki pojam potrebna je, prvo: logička forma nekog pojma (mišljenja) uopšte, i zatim, drugo: takođe mogućnost da mu se da neki predmet na koji se on odnosi. Bez predmeta pojam nema smisla i potpuno je prazan po sadržini, iako može pri tom sadržavati logičku funkciju kojom iz eventualno datih činjenica može da načini neki pojam. Ali predmet ne može jednome pojmu drukčije biti dat već samo u opažanju, i, ako je moguć a priori još neki čist opažaj prije predmeta, to i sam taj čist opažaj može da dobije svoj predmet, te, dakle, objektivnu vrijednost samo na osnovu empiričkog opažaja za koji je on samo njegova forma. Prema tome, svi pojmovi i sa njima svi osnovni stavovi, ma kako bili mogući a priori, ipak se primjenjuju na empiričke opažaje, to jest na datost za moguće iskustvo. Bez toga oni nemaju nikakve objektivne vrijednosti, već su prosta igra bilo uobrazilje bilo razuma, respective*** (» = u odnosu«) ***sa svojim predstavama. Neka se za primjer uzmu samo pojmovi matematike, i to posmatrajući ih prvo u njihovim čistim opažajima: prostor ima tri dimenzije, između dvije tačke može biti samo jedna prava linija itd. Iako svi ovi osnovni stavovi i predstave predmeta o kome se ova nauka bavi postaju u duhu sasvim a priori, ipak oni ne bi ništa značili, ako mi ne bismo mogli da u svako doba pokažemo njihovo značenje na pojavama (empiričkim predmetima). Zato se takođe zahtjeva da se jedan apstraktan pojam učini čulnim, to jest da se njemu odgovarajući objekat pokaže u opažanju, jer bi bez toga pojam ostao (kao što se kaže) bez smisla, to jest bez značenja. Matematika zadovoljava ovaj zahtjev pomoću konstrukcije***

oblika koji predstavlja jednu čulima datu pojavu (iako a priori proizvedenu). Pojam veličine traži u toj istoj nauci svoj oslonac i svoj smisao u broju, a broj na prstima, kuglicama računaljke, ili na crticama i tačkama koje se stavljaju pred nas. Pojam ostaje uvijek a priori proizveden, zajedno sa sintetičnim osnovnim stavovima ili formulama iz takvih pojmova; ali njihova upotreba i njihova primjena na predmete ne može se tražiti nigdje osim u iskustvu čiju mogućnost (po formi) oni a priori sadrže.

A, da je to slučaj takođe sa svima kategorijama i sa osnovnim stavovima koji su iz njih ispredeni, takođe je jasno iz toga: što mi, štaviše, nijednu od njih ne možemo definisati realno, to jest ne možemo objasniti mogućnost tog objekta, a da se odmah ne spustimo do uslova čulnosti, to jest do forme pojave na koji se on slijedom mora ograničiti kao na svoj (njegov) jedini ***predmet (način). Jer ako se oduzme ovaj uslov, onda otpada svako značenje, to jest primjena na objekat, pa se ni na kakvom primjeru ne može shvatiti kakva se stvar upravo zamišlja pod takvim pojmovima.*** **(»**U prvom izdanju nalaze se u ovom pasusu još sledeće riječi, koje su u drugom izdanju izostale: „Mi smo se gore kod izlaganja table kategorija odrekli definicije svake od njih uslijed toga što to naš cilj, koji je upravljen jedino na njihovu sintetičnu upotrebu, ne zahtjeva nužno, a sa nepotrebnim pothvatima ne treba se izlagati nikakvoj odgovornosti koja čovjeku može biti uštеđena. To nije bio izgovor, već jedno dosta važno pravilo mudrosti; ne usuđivati se odmah na definisanje i ne pokušavati i ne izlagati pojam u svoj potpunosti i preciznosti njegovih odredbi, ako se može izaći na kraj samo sa ma kojom, ovom ili onom, njegovom oznakom,

nemajući pri tom potrebe za potpunim nabrajanjem svih oznaka koje sačinjavaju cio pojam. Ali sada se pokazuje: da razlog ove opreznosti leži mnogo dublje, u stvari što ih mi, čak i da smo htjeli,*

---

* Pod realnom definicijom razumijem onu definiciju koja ne podmeće samo pod ime jedne stvari druge razumljivije riječi, već onu koja u sebi sadrži neku tako jasnu oznaku po kojoj se *predmet* (definitivno) može u svako doba sigurno poznati, te čini objašnjeni pojam upotrebljivim za primjenu. Realno definisanje, dakle, bilo bi ono koje ne čini jasnim samo jedan pojam, već u isto doba i njegov *objektivni realitet*. Takve su matematičke definicije koje predstavljaju predmet u opažanju slično kao sa pojmom.

---

nismo mogli definisati, već, ako se otklone svi uslovi čulnosti koji ih karakterišu kao pojmove neke moguće empiričke upotrebe, pa se one uzmu za pojmove o stvarima uopšte (to jest za transcendentalnu upotrebu), onda ne preostaje ništa drugo već da se smatraju kao logičke funkcije u suđenju, kao uslov mogućnosti samih stvari, ne mogući ni najmanje pokazati gdje upravo one imaju svoju primjenu i svoj objekat, te dakle, kako one bez čulnosti mogu imati ma kakvo značenje i objektivnu vrijednost u čistome razumu.**«)**

Niko ne može da definiše pojam veličine uopšte, osim otprilike ovako: da je veličina ona odredba jedne stvari kojom se može zamisliti koliko je puta jedinica stavljena u tu stvar. Ali

ovo koliko puta ***zasniva se na sukcesivnom ponavljanju, te dakle na vremenu i na sintezi (onoga što je jednorodno) u njemu. Realitet se može nasuprot negaciji definisati samo tada, ako se zamisli neko vrijeme (kao spoj cijeloga bića) koje je ili nečim ispunjeno ili je prazno. Ako izostavim postojanost (koja znači egzistenciju za sva vremena), onda mi za pojam supstancije preostaje samo i jedino logička predstava subjekta koju hoću da ostvarim time: što predstavljam sebi nešto što može postojati samo kao subjekat (a da nije predikat ičega). Ali ne samo što ja ne znam ni za kakve uslove pod kojima će ova logička prednost biti svojstvena ma kojoj stvari: već se iz toga takođe ništa ne može u-činiti, pa baš ni najmanji zaključak izvesti, jer se time nikako ne određuje neki objekat primjene ovoga pojma, te se, dakle, nikako nezna da li on uopšte nešto znači. Ja u čistoj kategoriji uzroka ne bih našao od toga pojma ništa drugo (ako izostavim vrijeme u kome nešto dolazi za nečim drugim po jednome pravilu) osim toga da je on tako nešto iz čega se može zaključiti na egzistenciju nečeg drugog, a time se ne samo ne bi mogli razlikovati uzrok i posljedica jedno od drugog, već zato što mogućnost ovoga zaključivanja ipak odmah iziskuje uslove o kojima ja ništa ne znam, to taj pojam ne bi imao nikakvih odredbi po kojima bi se moglo odrediti kako odgovara nekom kakvom bilo objektu. Dotični osnovni stav: sve što je slučajno ima neki uzrok, pojavljuje se, doduše, prilično svečano kao da u samom sebi ima svoje vlastito dostojanstvo. Ali ako ja pitam: šta vi razumijete pod slučajnim?, a vi odgovorite: ono čije je nebiće moguće, onda bih rado da znam po čemu vi hoćete da saznate ovu mogućnost nebića, ako ne predstavite sebi u nizu pojava neku sukcesiju, a u ovoj sukcesiji opet neku egzistenciju koja dolazi za nebićem (ili obrnuto), te dakle neku smjenu. Jer da nebiće jedne stvari ne protivrječi***

samome sebi, to je jedno sakato (prazno) pozivanje na jedan logički uslov koji je zaista nužan za pojam, ali ni izbliza nije dovoljan za realnu mogućnost. Tâ, ja takođe mogu u mislima da uništim svaku egzistentnu (postojanu) supstanciju, a da ne protivrječim samome sebi, ali iz toga ne mogu da zaključim na njenu objektivnu slučajnost u njenoj egzistenciji, to jest na mogućnost nebića te supstancije po sebi. Što se tiče pojma zajednice, lako se može uvidjeti: da, pošto čiste kategorije i supstancije i kauzaliteta ne dopuštaju nikakvo objašnjenje koje određuje objekat, to je za takvo objašnjenje isto tako nesposoban i uzajamni kauzalitet u odnosu supstancija jednih prema drugima (trgovanje, tj. zajednička korist)***. Mogućnost, egzistenciju i nužnost još niko nije mogao da objasni drukčije nego pomoću očevidne tautologije, ako bi neko htio da izvede njihove definicije samo iz čistog razuma. Jer samo neiskusne može da zavede i zadovolji opsjena kao da je moguće logičku mogućnost pojma (kad on ne protivrječi sam sebi) uzeti za transcendentalnu mogućnost stvari (gdje pojmu odgovara neki predmet).****

---

* ***Jednom riječju, svi ovi pojmovi ne mogu se ničim*** opravdati ***i time dokazati svoju*** realnu mogućnost***, ako se oduzme svako čulno opažanje (jedino koje mi imamo), jer tada preostaje samo još*** logička ***mogućnost, to jest da je pojam (misao) moguć, o čemu, međutim, nije riječ, već o tome: da li se on odnosi na neki objekt, te, dakle, da li i šta znači.****

(»* Mjesto ovoga u prvom izdanju u samom tekstu stoji ovo: „Ima nešto čudnovato i, štaviše, besmisleno u tome da može postojati jedan pojam koji mora da ima izvjesno značenje, ali koji se ne može definisati. Međutim, ovdje imaju kategorije tu čudnovatu sudbinu: što one samo posredstvom opšteg *čulnog uslova* mogu imati jedno određeno značenje i primjenu na neki predmet; ali ovaj se uslov ne nalazi u čistoj kategoriji, pošto ona može sadržati samo i jedino logičku funkciju podvođenja raznovrsnosti pod jedan pojam. Međutim, iz ove funkcije, to jest samo iz forme pojma ne može se ništa saznati, niti raspoznati koji objekat spada pod nju, jer je apstrahovano baš od onog čulnog uslova pod kojim uopšte predmeti mogu potpadati pod nju. Otuda kategorije trebaju pored čistog pojma razuma još odredbe svoje primjene na čulnost uopšte (*šeme*), bez kojih one nisu pojmovi na osnovu kojih bi se neki predmet saznao i od drugih razlikovao, već predstavljaju samo načine na koje se zamišlja jedan predmet za moguće opažaje i tako mu se daje značenje (pod uslovima koji su još potrebni) prema nekoj funkciji razuma, to jest *kako se on definiše*: one same, dakle, ne mogu se definisati. Logičke funkcije sudova uopšte jedinstvo i množina, tvrđenje i odricanje, subjekat i predikat ne mogu se definisati, a da se ne počini jedno kretanje u krugu, jer bi i sama definicija morala biti jedan sud, te bi, dakle, ovu funkciju već morala sadržati. Ali čiste kategorije nisu ništa drugo do predstave stvari uopšte, ukoliko se raznovrsnost njihovog opažanja mora zamisliti pomoću jedne ili druge od ovih logičkih funkcija: veličina je odredba koja se može zamisliti samo pomoću jednog suda koji ima kvantitet *(uobičajeni, zajednički*

sud); a realitet jeste odredba koja se može zamisliti samo pomoću jednog pozitivnog suda; supstancija je ono što u odnosu prema opažanju mora biti posljednji subjekat svih drugih odredbi. Ali pri tom ostaje sasvim neodređeno na kakve se stvari ima prije primijeniti ova funkcija nego neka druga. Prema tome, kategorije, bez uslova čulnoga opažanja za koje one sadrže sintezu, nemaju nikakve primjene na neki određeni objekat, dakle, ne mogu definisati ni jedan objekat i, prema tome, nemaju na samima sebi nikakvog važenja objektivnih *pojmova*."**«)**

Iz ovoga neosporno izlazi: da se čisti pojmovi razuma nikada ne mogu upotrijebiti u transcendentalnoj ***primjeni, već uvijek samo u*** empiričkoj***, i da se osnovni stavovi čistoga razuma mogu primijeniti na predmete čula samo u odnosu prema opštim uslovima nekog mogućeg iskustva, a nikako na stvari uopšte (ne obazirući se na način kako ih opažamo).***

Prema tome, važan rezultat transcendentalne analitike jeste ovo: da razum nikada ne može da učini išta više a priori, osim da anticipira formu nekog mogućeg iskustva uopšte, i pošto ono što nije pojava ne može da bude predmet iskustva, to on nikada ne može da prekorači granice čulnosti u kojima nam jedino predmeti bivaju dati. Osnovni stavovi razuma jesu samo principi ekspozicije pojava, te oholo ime jedne ontologije, koja se poduhvata da u jednoj sistematskoj doktrini da sintetična saznanja a priori (na primjer osnovni stav kauzaliteta) o stvarima uopšte, mora da ustupi mjesto skromnijem imenu jedne proste analitike čistoga razuma.

Mišljenje je radnja koja postavlja dati opažaj u odnos prema nekom predmetu. Ako forma ovog opažaja nije data ni na koji način, onda je predmet prosto transcendentalan, i pojam razuma ne može se upotrijebiti drukčije osim u transcendentalnom smislu, u stvari kao jedinstvo mišljenja neke raznovrsnosti uopšte. **(»**raznovrsnosti nekog mogućeg opažaja uopšte**«)** ***Na osnovu jedne čiste kategorije u kojoj se apstrahuje od svakog uslova čulnog opažanja kao jedinoga opažanja koje je za nas moguće, ne određuje se, dakle, nikakav objekat,*** **(»**ne određuje se, to jest ne saznaje se ništa**«)** ***već se samo izražava zamišljanje nekog objekta uopšte prema raznim modusima. Ali radi primjene nekog pojma potrebna je još funkcija moći suđenja prema kojoj se jedan predmet supsumira pod taj pojam, to jest potreban je bar formalni uslov pod kojim nešto može da bude dato u opažanju. Ako nema ovog uslova moći suđenja (šeme), onda otpada svaka supsumcija; jer ništa nije dato što bi se pod pojam moglo supsumirati. Dakle, čisto transcendentalna upotreba kategorije u stvari nije nikakva upotreba u kojoj se nešto saznaje, to jest nema nikakvog određenog predmeta ili predmeta koji bi se bar po formi mogao odrediti. Iz toga izlazi da čista kategorija nije dovoljna ni za kakav sintetičan osnovni stav a priori i da se osnovni stavovi čistoga razuma mogu upotrijebiti samo empirički, a nikada transcendentalno, a izvan polja mogućeg iskustva nema uopšte sintetičnih osnovnih stavova a priori.***

Otuda je možda isplativo da se ovako izrazimo: čiste kategorije bez formalnih uslova čulnosti imaju samo transcendentalno značenje, ali se transcendentalno nikako ne mogu upotrijebiti, jer transcendentalna upotreba jeste po sebi nemoguća, pošto njima nedostaju svi uslovi ma kakve upotrebe

(u sudovima), kao formalni uslovi supsumcije ma koga datog predmeta pod ove pojmove. Dakle, pošto one (kao samo čiste kategorije) ne treba da se upotrijebe empirički, a transcendentalno se ne mogu upotrijebiti, to se one nikako ne mogu upotrijebiti ako se izdvoje od svake čulnosti, to jest ne mogu se primijeniti ni na kakav dati predmet; naprotiv one su samo čista forma upotrebe razuma s obzirom na predmete uopšte i na mišljenje, ali se samo pomoću njih nikakav objekat ne može zamisliti ili odrediti.

(»Mjesto sljedeća četiri pasusa u prvom izdanju stoji ovo: „Pojave, ukoliko se zamišljaju kao predmeti prema jedinstvu kategorija, zovu se fenomeni. Ali iako pretpostavim stvari koje su samo predmeti razuma, pa ipak mogu kao takve biti date nekom opažanju, iako ne čulnom (dakle, *osjećanje intelektualne intuicije*), onda bi se takve stvari zvale noumenon (*nerazumljivi*, *nerazgovijetni*).

„Ali moglo bi se zamisliti da pojam pojava koju je transcendentalna estetika ograničila i već sama od sebe osigurala objektivni realitet noumena i da opravdava podjelu predmeta na fenomene i noumene, te dakle, i podjelu svijeta na svijet čula i svijet razuma *(razumnog i razumljivog svijeta)* i to tako da se razlika ovdje ne odnosi samo na logičku formu nejasnoga ili jasnoga saznanja jedne iste stvari, već na razliku po tome kako ti predmeti mogu da budu dati našem saznanju i po kojoj se oni razlikuju po sebi jedni od drugih kao rodovi. Jer ako nam čula predstavljaju nešto samo onako *kako se ono javlja*, onda ipak ovo nešto mora i po sebi da bude neka stvar i neki predmet nekog ne

čulnog opažanja, to jest razuma, to jest mora da bude moguće neko saznanje u kome se ne nalazi nikakva čulnost i koje jedino ima objektivni realitet u pravom smislu; u stvari na taj način, predmeti nam se predstavljaju *onakvi kakvi su*, dok, naprotiv, u empiričkoj upotrebi našega razuma stvari sa saznaju samo onako *kako se pojavljuju*. Prema tome, osim empiričke upotrebe kategorija (koja je ograničena na čulne uslove) postojala bi i jedna čista upotreba koja bi ipak objektivno važila, te ne bismo mogli da tvrdimo ono što smo dosad učili, a to je da naša čista saznanja razuma nisu uopšte ništa više do principi ekspozicije (»*sinteze raznovrsnosti*«) pojave koji se takođe a priori ne bi odnosili ni na šta više do na formalnu mogućnost iskustva; jer ovdje bi pred nama stajalo ostvareno jedno sasvim drugo polje, tako reći jedan u duhu zamišljeni svijet (a možda čak i opaženi) koji bi mogao zanimati ne manje, pa čak i mnogo plemenitije naš razum.

(»*ekspozicija* = izlaganje, razglabanje, određivanje mjesta nekog pojma u sistemu jedne nauke. Tačnije razjašnjavanje pojmova u pojedinim dijelovima govora ili rasprave. Ekspozicija je jasna (ako i ne iscrpna) predstava o onome što pripada nekom pojmu. Transcendentalna ekspozicija podrazumijeva razjašnjenje nekog principa kao takvog, na osnovu kojega se može uvidjeti mogućnost drugih sintetičkih spoznaja a priori. Ona je metafizička ako sadrži ono što neki pojam prikazuje kao a priori dato**«)**

„U stvari, razum primjenjuje sve naše predstave na neki objekat, i pošto pojave nisu ništa drugo do predstave, to ih razum primjenjuje na jedno nešto kao na predmet čulnoga opažanja; ali ovo nešto jeste **(»***nešto kao predmet nekog*

opažanja uopšte jeste«) utoliko samo transcendentalan objekat. A, takav objekat znači nešto **= X**, o kome mi ništa ne znamo niti uopšte (prema sadašnjoj strukturi našeg razuma) možemo znati; ali to **X** može da služi samo kao u korelaciji (»*korelacija = međusobni odnos, uzajamna zavisnost koja može postojati među određenim pojavama na različitim područjima, npr. u logici među pojmovima. - korelat*«) jedinstva apercepcije za jedinstvo raznovrsnosti u čulnom opažanju kojim jedinstvom razum tu raznovrsnost ujedinjuje u pojam nekog predmeta. Ovaj transcendentalni objekat ne može se nikako izdvojiti od čulnih datosti, jer tada ništa ne preostaje na osnovu čega bi se on zamislio. Dakle, on nikako nije neki predmet saznanja po sebi, već samo predstava pojava pod pojmom nekog predmeta uopšte koji se može odrediti pomoću njihove raznovrsnosti.

„I upravo uslijed toga i kategorije nikako ne predstavljaju neki naročiti objekat koji bi bio dat jedino razumu, već one mogu služiti samo tome da se transcendentalni objekat (pojam nečega uopšte) odredi na osnovu onoga što biva dato u čulnosti, da bi se na taj način pojave saznale empirijski pod pojmovima predmeta.

„Međutim, što se tiče uzroka zbog koga je čovjek, još nezadovoljen supstrat-umom čulnosti, priznao pored fenomena još i noumene koje samo čisti razum može da zamisli, on uglavnom leži u ovome. Čulnost i njeno polje, kao polje pojava, ograničava sam razum u tome smislu što se ona ne odnosi na same stvari po sebi, već samo na formu u kojoj nam se stvari javljaju na osnovu našeg subjektivnog svojstva. To je bio rezultat cijele transcendentalne estetike, i

iz pojma jedne pojave uopšte izlazi sasvim prirodno; da njoj mora da odgovara nešto što po sebi nije pojava, jer pojava ne može da bude ništa za sebe i izvan načina na koji mi predstavljamo, te, dakle, ako treba izbjeći jedno stalno kretanje u krugu, onda već riječ pojava označava jedan odnos prema nečemu čija je neposredna predstava zaista čulna, ali što po sebi i bez ove osobine naše čulnosti (na čemu se zasniva forma našeg opažanja) mora biti nešto, to jest neki predmet koji je nezavisan od čulnosti.

„Iz toga sad proizilazi pojam noumena koji nije pozitivan i ne predstavlja određeno saznanje neke stvari, već znači samo misao o nečem uopšte kod koje ja apstrahujem od svake forme čulnog opažanja. Ali, da bi noumenon značio jedan istinski predmet koji treba razlikovati od svih fenomena, nije dovoljno da ja *oslobodim* svoju misao od svih uslova čulnog opažanja; ja moram osim toga još imati razlog da *pretpostavim* neku drugu vrstu opažanja, nego što je ovo čulno opažanje, a pod kojim bi mogao biti dat takav jedan predmet; jer inače je moja misao ipak prazna, premda bez protivrječnosti. Mi, doduše, nismo mogli gore dokazati da je čulno opažanje jedino moguće opažanje uopšte, već da je ono samo za *nas* jedino moguće. Ali mi nismo mogli da dokažemo ni to da je moguća još koja druga vrsta opažanja, i premda naše mišljenje može da apstrahuje od one **(»***svake***«)** čulnosti, ipak ostaje pitanje: da li ono u tome slučaju nije neka prosta forma nekog pojma i da li pri ovom izdvajanju uopšte preostaje neki objekat.

„Objekat na koji ja uopšte odnosim pojavu jeste transcendentalni predmet, to jest potpuno neodređena misao o nečem uopšte. Ovaj predmet ne može se zvati

noumenon; jer ja o njemu ne znam šta je po sebi i baš nikako nemam nekog pojma o njemu, osim samo kao o predmetu našeg čulnog opažanja uopšte koji je pri tom jednak za sve pojave. Ja ne mogu da ga zamislim na osnovu nijedne kategorije; jer kategorija važi u empiričkom opažaju, da bi ga podvela pod pojam predmeta uopšte. Doduše, neka čista upotreba kategorije moguća je (»*moguća je logički*«), to jest bez protivrječnosti je, ali nema nikakve objektivne vrijednosti, jer se ne odnosi ni na kakav opažaj koji bi time trebalo da dobije jedinstvo objekta. Jer kategorija je ipak prosta funkcija mišljenja, pomoću koje mi ne biva dat nikakav predmet, već se pomoću nje samo zamišlja ono što uopšte može biti dato u opažanju."**«)**

Međutim, ovdje leži u osnovi jedna obmana koja se teško može izbjeći. Kategorije se po svome porijeklu ne osnivaju na čulnosti, kao opažajne forme prostor i vrijeme; otuda se čini kao da one u svojoj primjeni daleko prevazilaze sve predmete čula. Ali, one, sa svoje strane, nisu opet ništa drugo do misaone forme koje sadrže u sebi samo logičku moć da a priori ujedinjuju u jednu svijest raznovrsnost koja je data u opažanju; i one, ako se liše opažanja koje je za nas jedino moguće, mogu uslijed toga još manje imati neko značenje nego one čiste čulne forme pomoću kojih bar jedan objekat biva dat, dok jedna forma ujedinjavanja raznovrsnosti koja je svojstvena našem razumu ništa ne znači ako ne pridođe ono opažanje u kome ta raznovrsnost jedino može biti data. — Pri svemu tome, ako izvjesne predmete kao pojave nazovemo čulnim bićima (fenomenima), razlikujući način na koji se oni opažaju od njihove osobine po sebi, onda se već u našem pojmu nalazi to: da mi stavimo tako reći nasuprot

čulnim predmetima ili same te predmete u njihovom svojstvu, po sebi, iako ih kao takve ne opažamo, ili i druge moguće stvari koje apsolutno nisu objekti naših čula, već se samo razumom zamišljaju, pa ih nazovemo bićima razuma (noumenoni). Sada se postavlja pitanje: da li naši čisti pojmovi razuma nemaju značenja u pogledu ovih bića razuma i zar ne bi mogli predstavljati neku vrstu njihovog saznanja?

Ali ovdje se odmah u početku pokazuje jedna dvosmislenost koja može da izazove veliku pometnju: pošto razum, kad nazove neki predmet u jednom smislu fenomenom, odmah pored toga stvara predstavu o nekome predmetu po sebi***, i onda uobražava da može i o takvom*** **predmetu** ***da obrazuje*** pojmove***, te da se i taj predmet, pošto razum daje samo kategorije, mora moći da zamisli bar na osnovu tih čistih pojmova razuma, ali na taj način biva zaveden, te sasvim*** neodređeni ***pojam o nekom biću razuma, kao nečem uopšte što nije čulno, smatra za jedan*** određeni ***pojam o nekom biću koje bismo mogli saznati na neki način pomoću razuma.***

Ako mi pod noumenonom razumijemo neku stvar ukoliko ona nije objekat našeg čulnog opažanja***, pošto apstrahujemo od našeg načina njenog opažanja, onda je to noumenon u*** negativnom ***smislu. Ali, ako pod tim razumijemo neki*** objekat ***nekog*** nečulnog opažanja***, onda mi pretpostavljamo neku naročitu vrstu opažanja, u stvari intelektualno opažanje, a koje nije naše, i čiju mogućnost mi čak ne možemo ni da uvidimo; to bi bio noumenon u*** pozitivnom ***smislu.***

Učenje o čulnosti jeste u isto vrijeme učenje o noumenima u negativnom smislu, to jest o stvarima koje razum mora da zamisli bez ovog odnosa na prirodu našeg opažanja, te, dakle, ne samo kao pojave, već kao stvari po sebi; ali on u isto vrijeme

uviđa da ne može na ove stvari u toj njihovoj izolaciji da primjeni svoje kategorije, ispitujući ih na taj način, jer kategorije imaju značenje samo u odnosu na jedinstvo opažaja u prostoru i vremenu, a one baš ovo jedinstvo mogu odrediti a priori pomoću opštih pojmova razuma samo zbog prostog idealiteta prostora i vremena. Ondje gdje se ne može naći ovo vremensko jedinstvo, to jest kod noumena, tu prestaje svaka upotreba, pa čak svako značenje kategorija; jer ne može se uvidjeti čak ni mogućnost stvari koje treba da odgovaraju kategorijama; radi toga se ja mogu pozvati samo na ono što sam u opštoj primjedbi uz prošli glavni dio naveo odmah u početku. Međutim, mogućnost jedne stvari ne može se nikada dokazati samo na osnovu i bez protivrječnosti nekog pojma o toj stvari, već samo na osnovu toga ako se ovaj pojam snabdije jednim opažajem koji mu odgovara. Ako bismo mi, dakle, htjeli da primijenimo kategorije na predmete koji se ne posmatraju kao pojave, onda bismo morali da uzmemo za osnov neko drugo opažanje, a ne čulno, i onda bi predmet bio noumenon u pozitivnom smislu***. Pošto sad takvo jedno opažanje, kao intelektualno opažanje, leži posve izvan naše moći saznanja, tako i upotreba kategorija nipošto ne može da izađe izvan granica predmeta iskustva; i čulnim bićima odgovaraju zaista intelektualna bića i možda postoje intelektualna bića sa kojima naša moć opažanja nema apsolutno nikakve veze, ali naši pojmovi razuma kao prosto misaone forme za naše čulno opažanje ne dospijevaju ni najmanje do njih; prema tome, ono što mi zovemo noumenon mora se shvatiti samo kao noumenon u*** negativnom ***smislu.***

Ako iz nekog empiričkog saznanja izuzmemo svako mišljenje (pomoću kategorija), onda ne preostaje apsolutno

nikakvo saznanje ma koga predmeta; jer pomoću prostog opažanja ništa se ne zamišlja, a što je ova afekcija čulnosti u meni to ne sačinjava nikakav odnos takve predstave prema nekom objektu. A, ako izostavim svako opažanje, onda ipak ostaje još forma mišljenja, to jest način na koji se za raznovrsnost jednoga mogućeg opažanja određuje predmet. Otuda se kategorije utoliko dalje protežu na čulno opažanje, jer one zamišljaju objekte uopšte, ne gledajući još na naročiti način (čulnost) na koji objekti mogu biti dati. Ali one (tj. kategorije) time ne određuju kakvu veću oblast predmeta, jer se ne može pretpostaviti da takvi predmeti mogu biti dati, a da se ne pretpostavi kao moguća neka druga vrsta opažanja nego što je čulna; ali mi za to nikako (nimalo) nismo ovlašćeni.

Ja nazivam problematičnim onaj pojam koji ne sadrži nikakvu protivrječnost i koji kao ograničenje datih pojmova stoji u vezi sa drugim saznanjima, ali čiji se objektivni realitet ne može saznati ni na koji način. Pojam nekog noumena***, to jest neke stvari koja nikako ne treba da se zamisli kao predmet čula, već kao stvar po sebi (samo pomoću nekog čistog razuma) nije nikako protivrječan; jer o čulnosti se ipak ne može tvrditi da je ona jedino moguća vrsta opažanja. Osim toga, ovaj pojam nužan je zbog toga da se ne bi čulno opažanje proširilo na stvari po sebi, te, dakle, da bi se ograničilo objektivno važenje čulnog saznanja (jer se sve ostalo do čega ne dospijeva čulno opažanje zove noumenon baš zbog toga da bi se time označilo da čulna saznanja ne mogu da rasprostiru svoje područje nad svim onim što razum zamišlja). Ali, mogućnost takvih noumenona na kraju krajeva ne može se uvidjeti, te je obim koji leži izvan oblasti pojava (za nas) prazan, to jest mi imamo razum koji se*** problematički ***dalje proteže od oblasti pojava, ali nemamo***

nikakvog opažanja, pa ni pojma o nekom mogućem opažanju u kome nam mogu biti dati predmeti izvan polja čulnosti, te da se razum može upotrijebiti asertorički ***izvan čulnosti. Dakle, pojam noumenona jeste samo jedan*** granični pojam***, da bi se njime ograničili pretjerani zahtjevi čulnosti, te je, dakle, samo od negativne upotrebe. Ali on ipak nije proizvoljno izmišljen, već stoji u vezi sa ograničenjem čulnosti, a da ipak nije u stanju da postavi nešto pozitivno izvan obima čulnosti.***

Otuda se podjela predmeta na fenomene i noumene i podjela svijeta na svijet čula i svijet razuma nikako ne mogu dopustiti u pozitivnom značenju***, iako se pojmovi svakako mogu podijeliti na čulne i intelektualne; jer za intelektualne pojmove ne može se odrediti nikakav predmet, te je, prema tome, nemoguće izdavati ih za pojmove koji objektivno važe. Ako se apstrahuje od čula, kako se onda hoće da objasni to što naše kategorije (koje bi bile jedini pojmovi koji su preostali za noumen) još uopšte nešto znače, pošto radi njihovog odnosa na neki predmet mora da bude dato, osim jedinstva mišljenja, još nešto više, u stvari neko moguće opažanje na koje se one mogu primijeniti? Pojam jednog noumenona, uzet samo u problematičnom smislu, ostaje bez obzira na to ne samo moguć, već kao pojam koji postavlja čulnosti granice i neophodan. Ali, on tada nije za naš razum neki naročiti*** inteligibilni (»inteligibilno = pomišljeno, iznad osjeta, dohvatljivo samo razumom. Inteligibilan svijet ideja«) predmet***, već onaj razum kome bi on pripadao, kao razum koji bi saznavao svoj predmet ne diskurzivno pomoću kategorija, već intuitivno u nekom nečulnom opažanju jeste jedan problem, i mi o njemu i njegovoj mogućnosti ne možemo sebi načiniti ni najmanju predstavu. Pa, naš razum dobija na taj način neko negativno***

proširenje, to jest njega ne ograničava čulnost, već naprotiv on nju ograničava time što stvari po sebi (ne posmatrane kao pojave) zove noumenima. Ali on odmah postavlja i samom sebi granice, kao što noumene ne može da sazna pomoću nikakvih kategorija, te ih, prema tome, samo može zamisliti pod imenom jednog nepoznatog nečeg.

Međutim, ja nalazim u spisima nekih pisaca sasvim drukčiju upotrebu izraza o nekome, razumnom (senzibilnog) svijetu) i razumljivog, shvatljivog ***(mundi sensibilis i intelligibilis),**** *

---

* ***Mjesto ovog izraza ne smije da se upotrebi izraz nekog*** intelektualnog ***svijeta, kao što se obično čini u njemačkom govoru; jer intelektualna ili senzitivna (***»senzitivan = sposoban za doživljaje određene vrste ili osjetljiv na male podražaje; *senzitivnost* = osjetni, čulni; osjetno doživljavanje; sposobnost osjetnog doživljavanja**«)** ***jesu samo*** saznanja**.** ***Međutim, ono što samo može da bude*** predmet ***jedne ili druge vrste opažanja, to jest objekti, oni se moraju zvati (nezavisno od grubosti glasa) inteligibilni ili senzibilni.*** **(**»senzibilnost = osjetljivost, emocionalna osjetljivost; svojstvo pojedinca da slabije ili jače osjeća reaguje na motive određene vrijednosti ili intenziteta**«)**

---

upotrebu koja po svome smislu sasvim odstupa od njihovog smisla, i pri tom, naravno, nema nikakve teškoće, ali pri tom se i ne nalazi ništa drugo do prazna preklapanja. Nekima je po tome smislu bilo u volji da skup pojava, ukoliko se one opažaju,

nazovu svijetom čula, a ukoliko se njihova uzajamna povezanost zamišlja prema opštim zakonima razuma — svijetom razuma. Teorijska astronomija, (»Kontemplativna astronomija«) ***koja izlaže*** (»koja ga recimo objašnjava «) ***prosto posmatranje zvjezdanog neba, predstavila bi čulni svijet, a kontemplativna,*** (»kontemplacija = razmatranje, misaono posmatranje i udubljivanje u sebe, koje traži saznanje i istinu«) ***naprotiv (objašnjena, recimo, po kopernikanskom sistemu, ili čak po Njutnovim zakonima gravitacije) onaj drugi, u stvari inteligibilni svijet. Ali takvo jedno izvrtanje riječi jeste jedan prost sofistički izgovor, kako bi se zaobišlo jedno teško pitanje na taj način što se njihov smisao podešava prema tome kako je kome zgodno. U pogledu pojava mogu se svakako upotrijebiti razum i um; ali postavlja se pitanje da li oni imaju još koju upotrebu, ako je predmet ne-pojava (noumenon), a on se uzima u ovom smislu, kad se zamišlja po sebi prosto kao inteligibilan, to jest kao dat jedino razumu, a nikako čulima. Pitanje je dakle: da li je pored one empiričke upotrebe razuma (čak u Njutnovoj predstavi svjetske zgrade) moguća još i njegova transcendentalna upotreba koja se odnosi na noumenon kao na jedan predmet; mi smo na ovo pitanje odgovorili odrično, tj. ne.***

Kad mi, prema tome, kažemo: čula nam predstavljaju predmete onako kako se oni javljaju***, a razum onako*** kakvi su oni***, onda ovo posljednje ne treba uzeti u transcendentalnom, već samo u empiričkom smislu, to jest kako se oni moraju predstaviti kao predmeti iskustva u opštoj povezanosti pojava, a ne po tome šta oni mogu biti izvan veze sa mogućim iskustvom i otuda izvan veze sa čulima uopšte, to jest kao predmeti čistog razuma. Jer to će nama uvijek ostati nepoznato; štaviše,***

nepoznato će nam ostati i to da li je uopšte moguće neko takvo transcendentalno (vanredno) (»vančulno«) ***saznanje, bar kao takvo jedno saznanje koje stoji pod našim običnim kategorijama.*** Razum i čulnost ***mogu kod nas da odrede predmete*** samo u zajednici***. Ako ih odvojimo, onda imamo opažaje bez pojmova ili pojmove bez opažaja; a u oba slučaja imamo predstave koje ne možemo primijeniti ni na kakav određeni predmet.***

Ako se poslije svih ovih ispitivanja neko još dvoumi da se odrekne čisto transcendentalne upotrebe kategorija, onda neka ih oproba ma u kom sintetičkom tvrđenju. Jer neko analitičko tvrđenje ne odvodi razum dalje, i pošto se on bavi samo o onome što se u pojmu već zamišlja, to on ostavlja neriješenim da li se ovaj pojam po sebi odnosi na predmete ili znači samo jedinstvo mišljenja uopšte (koje potpuno apstrahuje od načina na koji neki predmet može biti dat); za razum je dovoljno da zna šta se nalazi u njegovom pojmu, a na što se sam pojam odnosi, to je njemu svejedno. Prema tome, neka on pokuša sa nekim sintetičnim i kao bajagi transcendentalnim osnovnim stavom, kao: sve što jeste postoji kao supstancija ili kao neka odredba koja njoj pripada; sve što je slučajno postoji kao posljedica neke druge stvari, tj. kao svoga uzroka itd. Sad pitam ja: odakle on hoće da uzme ove sintetične osnovne stavove, pošto pojmovi ne treba da važe u odnosu na moguće iskustvo, već o stvarima po sebi (noumena)? Gdje je ovdje ono treće (»ono opažajno treće«) ***što je uvijek potrebno za jedan sintetični stav da bi se u njemu spojili jedan s drugim pojmovi koji nemaju nikakve logičke (analitičke) srodnosti? Taj nikada neće moći da dokaže svoj stav, i, nešto više, on neće moći ni da opravda mogućnost takvog jednog čistog tvrđenja, a da se ne obazre na empiričku upotrebu***

razuma i time se potpuno ne odrekne čistog i nečulnog suda. Tako je, najzad, pojam čistih, prosto inteligibilnih predmeta potpuno lišen svih osnovnih stavova njihove primjene, jer ne može da se zamisli nijedan način na koji bi oni mogli da budu dati, a problematična misao koja ipak ostavlja za njih neko slobodno mjesto služi kao neki prazan prostor samo za to da ograničava empiričke osnovne stavove, a da ipak ne pokazuje i ne sadrži u sebi ma koji drugi objekat saznanja koji bi se nalazio izvan njihove oblasti.

Dodatak

O amfiboliji pojmova refleksije

koja proizlazi iz brkanja empiričke upotrebe razuma sa njegovom transcendentalnom upotrebom

(»**amfibolija** = dvoličan, neizvjestan), dvoznačan, dvosmislen. Ja nazivam (amfibolijom refleksnih pojmova) postupak u kome se miješa empirijska upotreba razuma sa transcendentalnom upotrebom**«)**

Razmišljanje refleksija, **(**»odraz**«)** ***nema nikakva posla sa samim predmetima, kako bi se upravo o njima dobili pojmovi, već znači stanje duha u kome se mi prvo pripremamo na to da pronađemo subjektivne uslove pod kojima možemo doći do pojmova. Refleksija je svijest o odnosu datih predstava prema našim različitim izvorima saznanja, i jedino pomoću te svijesti može pravilno da se odredi međusobni odnos predstava. Prvo pitanje koje se postavlja prije svakog daljeg razmatranja naših predstava jeste ovo: u kojoj moći saznanja pripadaju one jedna drugoj? Da li ih spaja i upoređuje razum ili čula? Poneki sud***

usvaja se iz navike ili se izvodi po naklonosti; ali pošto mu ne prethodi nikakvo razmišljanje, a ni kritički ***dolazi poslije njega, to se za jedan takav sud misli da je dobio svoje porijeklo u razumu. Svim sudovima nije potrebno*** istraživanje***, to jest nije potrebno da se obrati pažnja na razloge njihove istinitosti; jer ako su oni neposredno izvjesni: na primjer, između dvije tačke može postojati samo jedna prava linija, onda nikako nije moguće pokazati o njima još neku bližu oznaku istine, nego što je oznaka koju oni sami izražavaju. Ali svim sudovima pa i svim poređenjima potrebno je*** razmišljanje***, to jest potrebno je da se istakne moć saznanja kojoj dati pojmovi pripadaju. Onu radnju pomoću koje ja držim u vezi poređenje predstava uopšte sa moći saznanja u kojoj se ono vrši, i pomoću koje ja razlikujem da li se one među sobom porede kao predstave koje pripadaju čistome razumu ili kao predstave koje pripadaju čulnome opažanju, tu radnju ja zovem*** transcendentalno razmišljanje***. Takvi odnosi u kojima pojmovi u jednom stanju duha mogu pripadati jedni drugima jesu: odnos*** istovjetnosti i razlike***,*** saglasnosti i suprotnosti, unutrašnjeg i spoljašnjeg***, najzad odnos onoga što se*** može odrediti i odredbe ***(materije i forme). Pravilna odredba ovoga odnosa zavisi od toga u kojoj moći saznanja pojmovi*** subjektivno ***pripadaju jedan drugom: da li u čulnosti ili u razumu. Jer razlika ovih moći saznanja čini veliku razliku u načinu na koji treba da se pojmovi zamisle.***

Prije svih objektivnih sudova mi upoređujemo pojmove, da bismo došli do ISTOVJETNOSTI (mnogih predstava pod jednim pojmom) radi opštih ***sudova, ili do njihove RAZLIKE radi proizvođenja*** partikularnih ***sudova, do SAGLASNOSTI iz koje mogu da postanu*** pozitivni ***sudovi i do SUPROTNOSTI iz koje mogu postati*** negativni ***sudovi itd. Kako izgleda, mi bismo iz***

toga razloga trebalo da navedene pojmove nazovemo pojmovima poređenja (koncept komparacije)***. Međutim, ako nam nije stalo do logičke forme, već do sadržine pojmova, to jest do toga da li su same stvari istovjetne ili različite, saglasne ili suprotne itd., a stvari mogu imati dvojak odnos prema našoj moći saznanja, u stvari prema čulnosti i prema razumu, a od ovog mjesta,*** kome ***one pripadaju zavisi i to kako će one jedna drugoj pripadati: to će onda transcendentalna refleksija, to jest odnos datih predstava prema jednoj ili drugoj vrsti saznanja jedino moći da odredi njihov međusobni odnos; zato da li su stvari istovjetne ili različite, saglasne ili suprotne itd., to neće moći da se riješi odmah iz samih pojmova na osnovu samog poređenja*** (komparacije)***, već tek na osnovu razlikovanja one vrste saznanja kojoj one pripadaju, izvedenog posredstvom jednog transcendentalnog razmišljanja*** (refleksije)***. Dakle, moglo bi se zaista reći da je logička refleksija jedna prosta komparacija, jer se kod nje potpuno apstrahuje od moći saznanja kojoj date predstave pripadaju, te ih, dakle, utoliko prema njihovom sjedištu u duši treba tretirati kao jednorodne; ali*** transcendentalna refleksija ***(koja se odnosi na same predmete) sadrži razlog mogućnosti objektivne komparacije predstava među sobom, te se, dakle, štaviše, od logičke refleksije veoma razlikuje, jer ona moć saznanja kojoj one pripadaju nije zapravo ista. Ovo transcendentalno razmišljanje jeste jedna dužnost koga niko ne može da se odrekne, ako hoće da sudi nešto a priori o stvarima. Mi sad hoćemo da ga bliže razmatramo, i iz toga ćemo dobiti prilično svjetlosti za definiciju prave uloge razuma.***

1. Istovjetnost i razlika***. Ako nam se jedan predmet pokaže više puta, ali uvijek sa potpuno istim unutrašnjim odredbama***

(kvaliteta i kvantiteta)***, onda je on, ako važi kao predmet čistoga razuma, uvijek upravo isti, i ne znači mnoge stvari, već samo jednu*** (brojčani identitet)***; ali, ako je on pojava, onda nikako nije stalo do poređenja pojmova, već ma kako da je u pogledu njih sve istovjetno, ipak je razlika onih mjesta koja ova pojava zauzima u istom vremenu dovoljan osnov*** numeričke **(**»numerički = u obliku brojeva**«)** razlike ***samog predmeta (čula). Tako se može kod dvaju kapljica vode potpuno apstrahovati od svake njihove unutrašnje razlike (kvaliteta i kvantiteta), i dovoljno je da se one jednovremeno opažaju na raznim mjestima, pa da se smatraju kao numerički različite.*** Lajbnic ***je uzeo pojave za stvari po sebi, dakle za inteligibilne, to jest za predmete čistog razuma (premda ih je zbog nerazgovjetnosti njihovih predstava označio imenom fenomena), te se onda, naravno, njegov stav identiteta*** onoga što se ne može razlikovati (princip nerazlučivog identiteta) ***nije mogao osporiti; a, pošto su pojave predmeti čulnosti, a razum u odnosu prema njima nije od čiste upotrebe, već samo od empiričke, to množinu i numeričku razliku označava već sam prostor kao uslov spoljašnjih pojava. Jer, jedan dio prostora, premda može biti potpuno sličan i jednak s drugim njegovim dijelom, ipak je izvan ovoga dijelâ, i upravo na osnovu toga različit je od onoga drugog dijelâ koji k njemu pridolazi da bi sačinili jedan veći prostor; te otuda to isto mora da važi i za sve stvari koje se nalaze u raznim mjestima prostora u istom vremenu, ma kako one inače bile slične i jednake.***

2. Saglasnost i suprotnost***. Ako se realitet predstavi samo čistim razumom*** (realni noumenon)***, onda se između pojedinih realiteta ne može zamisliti nikakva suprotnost, to jest jedan takav odnos u kome oni, spojeni među sobom u jednom subjektu,***

uništavaju jedan drugome svoje posljedice, te da je 3 — 3 = 0***. Naprotiv, realiteti u pojavi*** (realni fenomen) ***mogu svakako da budu u međusobnoj suprotnosti i, spojeni u istome subjektu, mogu uništiti*** jedan drugom posljedicu ***sasvim ili djelimično, kao na primjer, dvije sile koje se kreću u istoj pravoj liniji, ukoliko one jednu tačku u suprotnom pravcu ili vuku ili pritiskuju, ili kao jedno uživanje koje stoji u ravnoteži sa bolom.***

3. Unutrašnje i spoljašnje***. Na jednom predmetu čistog razuma samo je ono unutrašnje što nema nikakvog odnosa (s obzirom na egzistenciju) prema nečemu što je od njega različito. Naprotiv, unutrašnje odredbe jedne*** supstance fenomena ***u prostoru nisu ništa drugo do odnosi*** **(»**Naprotiv...“,: „u prostoru su sve sami spoljašnji odnosi, u unutrašnjem čulu sve sami unutrašnji; apsolutnoga nema**«)*****, i ona sama jeste skroz i na skroz jedan spoj sve samih relacija. Mi poznajemo supstanciju u prostoru samo na osnovu sila koje u njemu dejstvuju ili da drugu supstanciju dotjeraju u taj prostor (privlačenje) ili da je spriječe da prodre u njega (odbijanje i neprodornost); druge osobine, koje sačinjavaju pojam one supstancije koja se javlja u prostoru i koju mi nazivamo materijom, mi ne poznajemo. Naprotiv, svaka supstancija kao objekat čistog razuma mora imati unutrašnje odredbe i sile koje se odnose na unutrašnji realitet. Ali, kakve unutrašnje akcidencije mogu ja sebi da zamislim osim onih koje mi pruža unutrašnje čulo, to jest ono što je ili samo neko*** mišljenje ***ili nešto njemu analogno? Zato je Lajbnic od svih supstancija načinio proste subjekte, obdarene uobraziljama, jednom riječju MONADE,*** **(»**monada = nedjeljiva jedinica, nedjeljivi sastojak materije**«)** ***i to zato što ih je zamislio kao noumene, pa čak i iz sastavnih dijelova materije, pošto im je u mislima oduzeo sve***

što bi moglo značiti spoljašnju relaciju, pa, dakle, i SLOŽENOST.

4. Materija i forma***. Ovo su dva pojma koja se postavljaju kao osnov svakoj drugoj refleksiji; tako su oni nerazdvojno vezani za svaku upotrebu razuma. Materija znači uopšte ono što može da se odredi, forma znači njegovu odredbu (oboje u transcendentalnom smislu, pošto se pri tom apstrahuje od svake razlike onoga što je dato i od načina kako ono biva određeno). Logičari su nekada nazivali ono šo je opšte materijom, a specifičnu razliku formom. U svakom sudu dati pojmovi mogu se zvati logička materija (za sud), njihov odnos (posredstvom kopule) forma suda. U svakom biću materiju čine njegovi sastavni dijelovi (***esencije,[»esencije = bitne stvari«]***), a način na koji su ovi sastavni delovi spojeni u jednoj stvari čini bitnu formu. Takođe se u pogledu stvari uopšte neograničeni realitet smatrao za materiju svake mogućnosti, a ograničenje realiteta (negacija) za onu formu kojom se jedna stvar razlikuje od druge prema transcendentalnim pojmovima. Razum, zahtjeva prije svega da je nešto dato (barem u pojmu), da bi ga na izvjestan način mogao odrediti. Otuda u pojmu čistoga razuma materija prethodi formi, i*** Lajbnic ***je zbog toga prvo pretpostavio stvari (monade) i jednu njihovu unutrašnju moć predstavljanja, da bi zatim na tome zasnovao njihov spoljašnji odnos i zajednicu njihovih stanja (kao, predstava). Otuda su prostor i vrijeme bili mogući, i to prostor samo na osnovu odnosa supstancija, a vrijeme na osnovu međusobnog spajanja njihovih odredbi kao uzroka i posljedica. Tako bi u stvari moralo i biti kad bi se čisti razum mogao neposredno primijeniti na predmete i kad bi prostor i vrijeme bili odredbe stvari po sebi. Ali ako mi jedino u čulnim opažajima određujemo sve predmete samo kao pojave,***

onda forma opažanja (kao jedna subjektivna osobenost čulnosti) dolazi prije svake materije (osjećaja), te, dakle, prostor i vrijeme dolaze prije svih pojava i svih datih iskustva, i, štaviše, čini ovo iskustvo tek mogućim. Intelektualni filozof nije mogao trpjeti da bi forma mogla prethoditi samim stvarima i određivati njihovu mogućnost; jedna sasvim tačna primjedba, kad je već pretpostavio da mi opažamo stvari onakve kakve su (iako pomoću nerazgovjetnih predstava). Ali pošto je čulno opažanje jedan sasvim naročiti subjektivni uslov koji leži a priori u osnovi svakog opažaja i čija je forma pra-osnovna (»za koje je on njihova pra-osnovna forma«)***: to je forma data sama za sebe, i daleko od toga da bi materija (ili same stvari koje se pojavljuju) ležala u osnovi (kako bi se moralo suditi na osnovu samih pojmova), već, naprotiv, njena mogućnost pretpostavlja neku formu opažanja (vrijeme i prostor) kao datu.***

Primjedba

O AMFIBOLIJI POJMOVA REFLEKSIJE

Neka mi bude dozvoljeno da transcendentalnim mjestom ***nazovem onaj položaj koji mi određujemo nekome pojmu ili u čulnosti ili u čistome razumu. Na isti način nazvali bismo*** transcendentalnom topikom ***ocjenjivanje onoga položaja koji pripada svakom pojmu prema odlici njegove upotrebe, kao i upućivanje po pravilima kako se taj položaj može odrediti za sve pojmove; jedna doktrina koja bi nas odlično zaštitila od prepada (strahovanja) čistoga razuma i od obmana koje otuda proizlaze, pošto bi ona uvijek razlikovala pojmove upravo prema onoj moći saznanja kojoj oni pripadaju.*** Logičkim

mjestom ***može se nazvati svaki pojam, svaki naslov pod koji potpadaju mnoga saznanja. Na tome se zasniva Aristotelova*** logička topika***, kojom su se mogli služiti učitelji i besjednici, da bi među izvjesnim pojmovima mišljenja potražili šta je najbolje za materijal koji je pred njima, te da o tome pod prividom temeljitosti nadugačko rezonuju ili da rječito brbljaju.***

Naprotiv, transcendentalna topika sadrži samo ona četiri navedena pojma svega upoređivanja i razlikovanja koji se od kategorija razlikuju po tome što se pomoću njih ne izlaže predmet prema onome što sačinjava njegov pojam (veličina, realitet), već se u cijeloj njegovoj raznovrsnosti izlaže samo ono upoređivanje predstava koje prethodi pojmu stvari. Ali za ovo upoređivanje potrebno je prije svega neko razmišljanje, to jest neka odredba onoga mjesta u koje spadaju predstave onih stvari koje se upoređuju: da li ih čisti razum zamišlja ili ih čulnost pokazuje u pojavi.

Pojmovi se mogu logički upoređivati, bez obzira na to gdje spadaju njihovi objekti: da li kao noumenon za razum ili kao fenomen za čulnost. Ali ako sa tim pojmovima hoćemo da pristupimo predmetima, onda je, prije svega, potrebno transcendentalno razmišljanje o tome za koju moć saznanja oni treba da budu predmeti: da li za čist razum ili za čulnost. Bez ovog razmišljanja ja činim vrlo nesigurnu upotrebu tih pojmova, te otuda proizlaze ko bajagi sintetični osnovni stavovi koje kritički um ne može da prizna i koji se zasnivaju jedino na jednoj transcendentalnoj amfiboliji, to jest na jednom brkanju objekta čistoga razuma s pojavom.

U nedostatku takve jedne transcendentalne topike, i uslijed toga zaveden amfibolijom pojmova refleksije, slavni Lajbnic je izgradio jedan intelektualni sistem o svijetu***, ili je, štaviše,***

vjerovao da je saznao unutrašnju osobinu stvari na taj način što je upoređivao sve predmete samo sa razumom i apstraktnim **(**»apstraktan = zamišljen, onaj koji nije konkretan, onaj koji je nastao apstrahovanjem, Na primjer apstraktno umovanje ili apstraktna diskusija. Termin se upotrebljava, naročito u vezi s pojmom, u više značenja. Tako neki smatraju da su svi pojmovi apstraktni, dok drugi misle da su neki pojmovi apstraktni, a neki konkretni**«)** ***formalnim pojmovima takvoga mišljenja. Naša tabla pojmova refleksije pruža nam tu neočekivanu dobit, što možemo predstaviti sebi ono čime se odlikuje njegovo učenje u svima svojim dijelovima, a tako isto i rukovodni razlog ove osobene vrste mišljenja koji se ne zasniva ni na čemu drugom nego na jednom nerazumijevanju. On je upoređivao sve stvari jedne s drugima samo na osnovu pojmova, te, kao što je prirodno, nije našao nikakve druge razlike do one pomoću kojih razum razlikuje svoje čiste pojmove jedne od drugih. Uslove čulnog opažanja, koji imaju svoje sopstvene odlike, on nije smatrao za prvobitne; jer čulnost je za njega bila samo neki nejasan način predstavljanja, a nikako jedan naročiti izvor predstava; pojava je za njega bila predstava*** stvari po sebi***, iako po logičkoj formi različita od saznanja razumom, pošto, ta predstava pri svome običnom nedostatku u analizi uvlači u pojam stvari izvjesnu primjesu sporednih predstava koje razum zna od njega da izdvoji. Jednom riječju: LAJBNIC je*** intelektualizirao ***pojave, kao što je LOKE po svome sistemu*** noogonije ***?!*** **(**» noologija = duh, učenje o duhu, koje pokušava izmiriti protivriječja što nastaju udruživanjem aspekata **[**»aspekt = pogled**«]** logike i psihologije, odnosno objektivnog duha i subjektivnih psihičkih doživljaja**«)** ***(ako mi se dozvoli da se poslužim tim izrazima) senzificirao*** **(**»senzacija = osjetni doživljaj. U

engleskoj empirističkoj teoriji saznanja (Locke) senzacija (sensation) se kao »vanjsko« (osjetnim organima posredovano) spoznajno vrelo suprotstavlja »unutrašnjem« izvoru spoznaje, refleksiji. Obično se zamjenjuje izrazom osjet; - *senzibilno* = osjetljivo, emocionalna osjetljivost: svojstvo pojedinca da slabije ili jače osjeća reaguje na motive određene vrijednosti ili intenziteta**«) *sve pojmove razuma, to jest predstavljao ih je samo za empiričke i apstraktne pojmove refleksije. Mjesto da u razumu i čulnosti gledaju dva sasvim različita izvora predstava, koji bi ipak samo u*** zajednici ***mogli objektivno suditi o stvarima, svaki se od ove dvojice velikih ljudi držao ili samo čulnosti ili samo razuma, u uvjerenju da se dotična moć odnosi neposredno na stvari po sebi, dok ona druga moć samo uređuje, odnosno brka njene predstave.***

Prema tome, Lajbnic je upoređivao među sobom predmete čula kao stvari uopšte samo u razumu. Prvo, ukoliko razum treba da presudi da li su oni jednaki ili različiti. Pošto je, dakle, imao u vidu samo njihove pojmove, a ne i njihova mjesta u opažanju u kome jedino predmeti mogu biti dati, a transcendentalno mjesto ovih pojmova (da li objekat treba računati u pojave ili u stvari po sebi) bio je sasvim izgubio iz vida, to se moralo dogoditi da je on svoj osnovni stav o onome što se ne može razlikovati, koji važi samo za pojmove stvari uopšte, proširio i na predmete čula (svjetski fenomen)***, vjerujući da je time znatno proširio saznanje prirode. Naravno, ako ja poznajem jednu kap vode kao stvar po sebi u svima njenim unutrašnjim odredbama, onda ne mogu ni jednu od njih da smatram različitom od koje druge, ako je cio njen pojam jednak sa pojmom ove druge kapi. Ali, ako je ta kap vode pojava u prostoru, onda ona ima svoje mjesto ne prosto u razumu (među***

pojmovima), već u čulnome spoljašnjem opažanju (u prostoru), a tu su i fizička mjesta u pogledu unutrašnjih odredbi stvari potpuno ravnodušna, te jedno mjesto = b ***može jednu stvar, koja je potpuno jednaka ili slična sa nekom drugom stvari u mjestu*** = a ***isto tako primiti u sebe, kao i kad bi ta stvar bila od ove još toliko različita po unutrašnjosti. Raznolikost mjesta čini sama za sebe, bez daljih uslova, množinu i različitost predmeta kao pojava ne samo mogućim već i nužnim. Prema tome, onaj bitni zakon nije nikakav zakon prirode. To je samo jedno analitično pravilo ili*** **(»**za**«)** ***upoređivanje stvari pomoću prostih pojmova.***

Drugo***, osnovni stav: da realiteti (kao prosta tvrđenja) nikada ne protivreče logički jedan drugome jeste jedan potpuno istinit stav o odnosu pojmova, ali on nema ni najmanjeg značaja ni za prirodu, niti uopšte ma za koju stvar po sebi (o kojoj mi nemamo baš nikakvog pojma). Jer realna suprotnost nalazi se svuda, gdje god je*** A — B = 0***, to jest gdje god realiteti, spojeni u jednom subjektu jedni sa drugima, uništavaju uzajamno svoja dejstva, što se neposredno vidi kod svih prepreka i protivdejstava u prirodi koji se ipak moraju zvati realni fenomeni, jer se zasnivaju na silama. Šta više, opšta mehanika*** **(»**mehanika = teorijsko znanje o kretanjima svedenim na promatranje mase i sile. Dijeli se na statiku *[»statika = proučava tijela koja se pod uticajem međusobnih i nekih vanjskih sila nalaze u stanju mirovanja ili ravnoteže«]* i dinamiku**«)** ***može u jednom pravilu a priori da naznači empirički uslov ove suprotnosti time što će uzeti u obzir suprotnost pravaca: jedan uslov o kome transcendentalni pojam realiteta ne zna ništa. Iako gospodin Lajbnic nije izrazio ovaj stav sa pompom nekog novog osnovnog stava, ipak se on njime služio radi novih tvrđenja, a njegovi sljedbenici unijeli su ga***

izričito u svoje Lajbnic-volfijanske ***sisteme. Po tome osnovnom stavu, na primjer, sva zla u svijetu jesu samo posljedice ograničenosti stvorova, to jest posljedice negacija, jer one jesu jedino što osporava realitet, (u prostom pojmu jedne stvari uopšte uistinu je tako, ali ne u stvarima kao pojavama). Isto tako njegovi sljedbenici nalaze da je ne samo moguće, već i da je prirodno da se sav realitet, bez ikakvog uznemirujućeg protivljenja, ujedini u jednom biću, jer oni poznaju samo suprotnost protivrječnosti (kojom se uništava pojam same stvari), a ne i suprotnost uzajamnog poništavanja, pri čemu jedan realni osnov uništava dejstvo drugoga, a mi samo u čulnosti nalazimo one uslove pod kojima jednu takvu suprotnost možemo sebi predstaviti.***

Treće***, Lajbnicova Monadologija nema nikakvog drugog osnova nego to što je ovaj filozof predstavio razliku između unutrašnjosti i spoljašnjosti samo u odnosu na razum. Supstancije uopšte moraju imati nešto unutrašnje, što, dakle, nema nikakvih spoljašnjih odnosa, pa, prema tome, ni složenosti. Prema tome, prostota jeste osnov unutrašnjosti stvari po sebi. Ali unutrašnjost njihovog stanja ne može se sastojati u mjestu, obliku, dodiru ili kretanju (sve ove odredbe jesu spoljašnji odnosi), te otuda mi supstancijama ne možemo pripisati nikako neko drugo unutrašnje stanje nego ono kojim definišemo unutrašnjost samog našeg duha, to jeste, stanje predstavljanja. I tako su postale monade koje treba da sačinjavaju glavnu sadržinu cijelog univerzuma,*** (»univerzum = jedinstvena i sveobuhvatna cjelovitost svega što stvarno postoji«) ***ali čija se radna djelatnost sastoji samo u predstavama, te tako one zapravo dejstvuju u sebi samima.***

Ali baš zbog toga je i morao njegov princip moguće zajednice supstancija među sobom da predstavlja jednu unaprijed određenu harmoniju***, (»*** = (grč. harmonija = sklad, sklad dijelova, koji pobuđuje osjećaj ugode**«)** ***a nikako nije mogao biti neki fizički*** **(»**fizički (gr. fysis = narav) objekt ili tjelesni nasuprot psihičkom i duševnom jest pojam kojim se u filozofiji označavaju svi predmeti čije se postojanje ne iscrpljuje u doživljaju i duševnoj datosti**«)** ***uticaj. Jer pošto je sve zaposleno samo unutrašnjošću, to jest samo svojim predstavama, to nipošto nije bilo moguće da stanje predstava jedne supstancije stoji u nekoj vezi dejstvovanja sa stanjem druge supstancije, već je neki treći uzrok koji utiče na sve skupa morao da učini da njihova stanja odgovaraju jedna drugima, doduše ne na taj način što bi činio izvjesnu pomoć prema prilici i za svaki slučaj naročiti*** (sistem osiguranja)***, na osnovu jedinstva ideje jednog uzroka koji važi za sve i u kome one sve skupa moraju po opštim zakonima dobiti svoju egzistenciju i postojanost, pa, dakle, i da su u uzajamnoj harmoniji.***

Četvrto***, Lajbnicovo slavno*** učenje ***o vremenu i prostoru, u kome je on ove forme čulnosti intelektualizirao, niklo je samo iz te iste obmane transcendentalne refleksije. Ako ja hoću da predstavim sebi spoljašnje odnose stvari samo pomoću razuma, onda to može biti jedino posredstvom nekog pojma o njihovom uzajamnom uticaju, i ako treba da spojim jedno stanje jedne stvari sa nekim drugim stanjem, to je moguće učiniti samo u nizu uzroka i njihovih posljedica. Lajbnic je, dakle, na taj način zamislio prostor kao neki izvjestan red u zajednici supstancija, a vrijeme kao dinamičku sukcesiju njihovih stanja. Ali, ono što je od stvari nezavisno i što izgleda da je svojstveno i zajedničko i vremenu i prostoru, Lajbnic je pripisao*** nejasnosti ***ovih***

pojmova koja čini da se ono što je prosta forma dinamičkih odnosa smatra za jedan naročiti opažaj koji postoji za sebe i prethodi stvarima. Dakle, prostor i vrijeme bili su inteligibilna forma veze stvari po sebi (supstancija i njihovih stanja). A stvari su bile inteligibilne supstancije (supstancije noumena)***. Pa ipak, on je htio da učini da ovi pojmovi važe za pojave, jer on čulnosti nikako nije priznavao neku naročitu formu opažanja, već je u razumu tražio svaku, čak i empiričku predstavu o predmetima, a čulima je prepustio taj prezrivi posao da mute i unakažavaju predstave razuma.***

Ali čak i kada bismo mogli pomoću čistoga razuma da sintetički iskažemo nešto o samim stvarima po sebi ***(što je svakako nemoguće), ipak se to nikako ne bi moglo primijeniti i na pojave koje ne predstavljaju stvari po sebi. Ja ću, dakle, u ovom posljednjem slučaju morati u transcendentalnom razmišljanju da upoređujem svoje pojmove uvijek samo pod uslovima čulnosti, te tako prostor i vrijeme neće biti osobine stvari po sebi, već osobine pojava: šta stvari po sebi mogu biti, ja to ne znam i ne moram znati, jer mi nikada neka stvar ne može biti data drukčije do u pojavi.***

Ja tako postupam i sa ostalim pojmovima refleksije. Materija je supstanca fenomen. Šta njoj pripada u unutrašnjosti, ja to tražim u svima dijelovima onoga prostora koji ona zauzima, i u svim posljedicama koje ona vrši, a koje u stvari mogu biti samo pojave spoljašnjih čula. Ja, dakle, zaista nemam ničega unutrašnjeg u apsolutnom smislu te riječi, već imam samo komparativno-unutrašnje, koje se opet i samo sastoji iz spoljašnjih odnosa. Ali i ono što, prema čistome razumu, čini apsolutnu unutrašnjost materije jeste takođe jedno prosto uobraženje; jer materija uopšte nikako nije neki predmet

čistog razuma; a onaj transcendentalni objekat koji je možda uzrok ove pojave koju mi nazivamo materijom jeste samo neko izvjesno nešto, o kome mi ne bismo razumjeli šta znači čak i kad bi nam to neko mogao reći. Jer mi možemo razumjeti samo i jedino ono što sobom nosi ono nešto koje u opažanju odgovara našim riječima. Ako jadikovanja kao što je ovo: mi nikako ne uviđamo u čemu je unutrašnjost stvari*, treba da znače ovo: mi ne shvatamo pomoću čistog razuma šta bi stvari koje su nam date u pojavi mogle biti po sebi, onda su ta jadikovanja sasvim neumjesna i nepametna; jer ona znače htjeti da čovjek može saznati stvari i bez čula, te da ih tako može i opažati, to jest da mi imamo neku moć saznanja koja se od ljudske moći saznanja potpuno razlikuje ne samo po stepenu, već, štaviše, i po formi opažanja, dakle, da treba da budemo ne ljudi, već bića o kojima čak mi sami ne možemo reći da li su moguća, a još manje kakva su. U unutrašnjost prirode prodiru posmatranje i raščlanjivanje pojava, i ne može se znati dokle će se sa vremenom u tome doći. Ali ona transcendentalna pitanja koja prevazilaze prirodu mi pri svemu tome ipak ne bismo mogli riješiti nikada, čak i kad bi nam se cijela priroda otkrila, jer nama nije dato čak ni to da naš sopstveni duh posmatramo drugim (nekim) opažanjem nego opažanjem našeg unutrašnjeg čula. Jer u njemu leži tajna porijekla naše čulnosti. Odnos čulnosti prema objektu, kao i transcendentalni osnov toga jedinstva leže nesumnjivo suviše duboko skriveni da bismo mi, koji, štaviše, sami sebe poznajemo samo pomoću unutrašnjeg čula, to jest kao pojavu, mogli upotrijebiti jedno tako nepodesno sredstvo našeg ispitivanja u tome cilju da iznalazimo nešto drugo osim pojava, čiji bismo nečulni uzrok ipak rado ispitali.*

Ono što čini ovu kritiku zaključaka iz čistih radnji refleksije naročito korisnom jeste to što ona jasno dokazuje ništavnost svih zaključaka o predmetima koji se među sobom upoređuju samo u razumu, i što u isto vrijeme potvrđuje ono što smo uglavnom zahtijevali, a to je: iako pojave nisu kao stvari po sebi obuhvaćene među objektima čistog razuma, ipak naše saznanje može imati objektivni realitet jedino na njima, kao tamo gdje pojmovima odgovara opažanje.

Kada razmišljamo prosto logički, onda samo upoređujemo naše pojmove u razumu, kako bismo vidjeli da li oba pojma sadrže upravo jedno te isto, da li protivrijeće jedan drugome ili ne, da li se nešto nalazi u unutrašnjosti jednoga pojma ili mu pridolazi spolja, i koji je od njih dat, a koji treba da se smatra samo kao način na koji se dati pojam ima zamisliti. Ali ako ja primijenim ove pojmove na neki predmet uopšte (u transcendentalnom smislu), a da ne odlučujem dalje o njemu da li je to neki predmet čulnog opažanja ili intelektualne intuicije, onda se odmah pokazuju ograničenja (da se iz toga pojma ne izlazi), koja svaku njihovu empiričku uoptrebu (»koja zabranjuju da se iz ovog pojma ne izađe i da se oni upotrijebe ne empirički***«) izopačavaju, te upravo time dokazuju da je predstava nekog predmeta kao stvari uopšte ne samo*** nedovoljna***, već da je bez čulne odredbe i nezavisno od empiričkog uslova*** protivrječna ***u samoj sebi, da se, dakle, ili mora apstrahovati od svakog predmeta (kao u logici) ili, ako se neki predmet pretpostavi, da se on onda mora zamisliti pod uslovima čulnog opažanja, te bi, dakle, ono što je inteligibilno iziskivalo neko sasvim naročito opažanje koje mi nemamo, i uslijed čijeg je nedostatka ono*** za nas ***ništa, ali naprotiv ni pojave ne mogu biti predmeti po sebi. Jer ako ja sebi zamišljam***

samo stvari uopšte, onda zaista razlika spoljašnjih odnosa ne može sačinjavati neku razliku samih stvari, već je, naprotiv, pretpostavlja, i ako se pojam jedne stvari ne razlikuje po unutrašnjosti od pojma druge stvari, onda ja samo stavljam jednu istu stvar u razne odnose. Osim toga, pridolaženjem jednog prostog tvrđenja (realiteta) drugom povećava se zaista ono što je pozitivno, i ništa mu se ne oduzima ili uništava; otuda ono što je realno u stvarima uopšte ne može biti protivrječno, itd.

* * *

Pojmovi refleksije imaju, kao što smo pokazali, uslijed izvjesnog naopakog tumačenja takav uticaj na upotrebu razuma da su, štaviše, bili u stanju da jednog od najoštroumnijih među svima filozofima navedu na jedan ko bajagi sistem intelektualnog saznanja koji se poduhvata da odredi svoje predmete bez posredovanja čula. Upravo zbog toga i jeste izlaganje varljivog dejstva amfibolije ovih pojmova, koje se sastoji u izazivanju lažnih osnovnih stavova, od velike koristi za pouzdano određivanje i osiguranje granica razuma.

Doduše, mora se reći: ono što jednom opštem pojmu pripada ili mu protivrječi, to takođe pripada ili protivrječi svemu onom posebnome koje se pod tim pojmom nalazi; (rekao je sve i ništa); ali bilo bi ludo da se ovaj logički osnovni stav izmjeni u tome smislu da bi glasio ovako: ono što se ne nalazi u nekom opštem pojmu toga nema ni u posebnim pojmovima koji pod njim stoje; jer oni upravo i jesu posebni zbog toga što u sebi sadrže više nego što se zamišlja u opštem pojmu. I, zaista, cio Lajbnicov intelektualni sistem izgrađen je na osnovu ovog posljednjeg osnovnog stava; on se, prema tome, ruši sa njim jednovremeno i

zajedno sa svom dvosmislenošću koja u upotrebi razuma iz njega proizilazi.

Stav onog što se ne može razlikovati ***osnivao se zapravo na ovoj pretpostavci: ako se u pojmu jedne stvari uopšte ne nalazi neka razlika, onda se ona ne može naći ni u samim stvarima; zato su potpuno jednake*** (isto toliko) ***sve stvari koje se već u svome pojmu ne razlikuju jedne od drugih (po kvalitetu ili po kvantitetu). Zato, dakle, što se u samom pojmu neke stvari apstrahovalo od izvjesnih nužnih uslova njenog (***»jednog«***) opažanja, to se u jednoj čudnovatoj brzopletosti uzima kao da se ono od čega se apstrahuje uopšte ne može naći, pa se stvari pripisuje samo i jedino ono što se sadrži u njenome pojmu.***

Pojam jedne kubne stope prostora, bilo da je zamislim gdje hoću i koliko god puta hoću, on je po sebi potpuno istovjetan. Ali dvije kubne stope razlikuju se u prostoru ipak samo po svojim mjestima (različitim brojevima); ova mjesta jesu uslovi opažanja u kome objekat toga pojma biva dat, koji uslovi ne pripadaju pojmu već cijeloj čulnosti. Isto tako u pojmu jedne stvari, ako u njemu nije spojeno ništa odrično sa nečim potvrdnim, ne postoji nikakva suprotnost, a ako se spajaju samo potvrdni pojmovi, oni nikako ne mogu da proizvedu neko ukidanje. Ali u čulnome opažanju, u kome biva dat realitet (na primjer kretanje), nalaze se uslovi (suprotni pravci) od kojih se apstrahovalo u pojmu kretanja uopšte, a koji čine mogućom jednu suprotnost, koja zaista nije logička, čine, u stvari, iz posve pozitivnog moguću jednu nulu = 0; zato se nije moglo reći: da je sva realnost zbog toga u saglasnosti jedna s drugom što se među njenim pojmovima ne nalazi nikakva suprotnost.*

****Ako bi se neko ovdje poslužio običnim izgovorom: da barem realnosti noumena ne mogu dejstvovati jedni drugima nasuprot, onda bi se morao ipak navesti neki primjer takvog čistog i nečulnog realiteta, kako bi se uvidjelo da li jedan takav realitet uopšte predstavlja nešto ili apsolutno ništa. Ali nijedan primjer ne može se inače uzeti niotkud osim iz iskustva, koje uvijek pruža samo fenomen, te otuda ovaj stav ne znači ništa drugo do to: da pojam koji sadrži sve sama tvrđenja ne sadrži ništa odrično; jedan stav u koji mi nikada nismo sumnjali.***

Unutrašnjost je, s gledišta samih pojmova, supstrat svih odredbi odnosa (»srazmjerne odredbe«) ***ili spoljašnjih odredbi. Ako, dakle, apstrahujem od svih uslova opažanja, pa se držim samo pojma neke stvari uopšte, onda mogu da apstrahujem od svakog spoljašnjeg odnosa, pa će ipak morati da preostane neki pojam o onome što nikako ne označava neki odnos, već samo unutrašnje odredbe. Ali, sada, izgleda da iz toga izlazi ovo: u svakoj stvari (supstanciji) postoji nešto potpuno unutrašnje, što utoliko prethodi svim spoljašnjim odredbama ukoliko ih ono tek čini mogućim; prema tome, ovaj supstrat je tako nešto što u sebi ne sadrži više nikakve spoljašnje odnose, te je*** prost: ***(jer ipak materijalne stvari su uvijek samo odnosi, bar odnosi dijelova koji su jedni izvan drugih;) i pošto mi ne poznajemo nikakve unutrašnje odredbe u apsolutnom smislu, osim onih koje saznajemo pomoću našeg unutrašnjeg čula, to je onda ovaj supstrat ne samo prost, već je takođe (analogno našem unutrašnjem čulu) određen*** predstavama***, to jest sve bi stvari bile zapravo*** monade ***ili prosta bića obdarena predstavama. Sve ovo bilo bi tačno kad onim uslovima pod kojim jedino mogu biti dati predmeti spoljašnjeg opažanja, a od***

kojih čisti pojam apstrahuje, ne bi pored pojma jedne stvari uopšte pripadalo još nešto više. Jer tu se pokazuje da jedna postojana pojava u prostoru (neprodorno prostiranje) može sadržati sve same odnose, a apsolutno ništa unutrašnje u pravom smislu te riječi, pa da ipak može biti prvi supstrat svakog spoljašnjeg opažaja. Ja, zaista, na osnovu samih pojmova ne mogu da zamislim ništa spoljašnje bez nečeg unutrašnjeg, upravo zbog toga što pojmovi odnosa apsolutno pretpostavljaju date stvari i bez njih nisu mogući. Ali pošto se u opažanju nalazi nešto čega u prostom pojmu jedne stvari uopšte nikako nema, a što pruža onaj supstrat koji se na osnovu samih pojmova nikako ne bi mogao saznati, to jest, jedan prostor koji se sa svim onim što sadrži sastoji iz sve samih formalnih ili takođe realnih odnosa, to ja ne mogu reći: zato što se na osnovu samih pojmova nijedna stvar ne može predstaviti bez nečeg strogo unutrašnjeg, to i u samim stvarima koje stoje pod ovim pojmovima i u njihovom opažanju ne postoji ništa spoljašnje čemu u osnovi ne bi ležalo nešto posve unutrašnje. Jer ako smo apstrahovali od svih uslova opažanja, onda nam zaista u samom pojmu ne preostaje ništa osim unutrašnjosti uopšte i njenih međusobnih odnosa na osnovu kojih je jedino moguće ono što je spoljašnje. Ali ova nužnost koja se zasniva jedino na apstrakciji ne nalazi se kod stvari ukoliko su one date u opažanju sa takvim odredbama koje izražavaju proste odnose, a da nemaju ničeg unutrašnjeg za osnovu, i to zbog toga što one nisu stvari po sebi već samo pojave. Što god mi na materiji poznajemo, to su sve sami odnosi (ono što mi nazivamo njenim unutrašnjim odredbama jeste samo komparativno unutrašnje); ali među njima postoje i samostalni i postojani odnosi na osnovu kojih nam biva dat jedan određen predmet. Što ja ne mogu da zamislim ništa više, kad apstrahujem od ovih odnosa,

to ne uništava pojam jedne stvari kao pojave, pa ni pojam jednog predmeta in abstracto, ali to uništava svaku mogućnost jednog takvog predmeta koji se može odrediti samo pomoću pojmova, to jest pojam noumenona. Zaista čovjek se zbunjuje kad čuje da jedna stvar treba da se sastoji potpuno iz odnosa, ali jedna takva stvar jeste takođe prosta pojava i nikako se ne može zamisliti pomoću čistih kategorija; ona sama sastoji se u prostome odnosu nečega uopšte prema čulima. Isto tako, ako se počne sa samim pojmovima, ni odnosi stvari in abstracto ne mogu se zamisliti drukčije do tako: da je jedna stvar uzrok odredbi u drugoj stvari; jer to je pojam našeg razuma o samim odnosima. Ali pošto tada apstrahujemo od svakog opažanja, to otpada jedan cio način na koji u datoj raznovrsnosti mogu njeni dijelovi određivati jedan drugom mjesto, a to je forma čulnosti (prostor) koja ipak dolazi prije svakog empiričkog kauzaliteta.

Ako mi pod prosto inteligibilnim predmetima razumijemo one stvari koje se zamišljaju (»saznaju«) ***pomoću čistih kategorija, bez ikakve šeme čulnosti, onda su takvi predmeti nemogući. Jer uslov objektivne upotrebe svih pojmova našeg razuma jeste samo način našeg čulnog opažanja na osnovu kojeg nam predmeti bivaju dati, te ako mi od njega apstrahujemo, onda pojmovi razuma nemaju nikakvog odnosa ni prema jednome objektu.***

Štaviše, čak i kad bismo htjeli pretpostaviti neki način opažanja drukčiji nego što je ovo naše čulno opažanje, ipak funkcije našeg mišljenja ne bi imale za njega nikakvog značaja. Ako mi pod tim razumijemo samo predmete nekog nečulnog opažanja za koje naše kategorije zaista ne važe i o kojima mi, dakle, ne možemo nikada imati nikakvog saznanja (ni opažaja, ni pojma), onda se noumeni u tome čisto negativnom značenju

svakako moraju dopustiti: jer ona tada znače samo da se način našeg opažanja ne odnosi na sve stvari već samo na predmete naših čula, uslijed čega je njegovo objektivno važenje ograničeno, te se, prema tome, može pretpostaviti i neki drugi način opažanja, pa, dakle, i stvari kao njegovi objekti. Ali tada je pojam jednoga noumenona problematičan, to jest to je predstava jedne stvari o kojoj mi niti možemo reći da je moguća niti da je nemoguća, pošto ne poznajemo neki drukčiji način opažanja nego što je naše čulno opažanje, niti kakve druge pojmove osim kategorija, a niti je naše opažanje niti su kategorije srazmjerne nekom vančulnom predmetu. Otuda polje predmeta našeg mišljenja zbog toga još ne možemo pozitivno da proširimo izvan uslova naše čulnosti, i da osim pojava pretpostavimo još predmete čistog mišljenja, to jest noumena, jer oni (ti) predmeti nemaju pozitivnog značenja koje se može odrediti. Jer o kategorijama se mora priznati: da one same za sebe još nisu dovoljne za saznanje stvari po sebi, i da bi bez datih čulnosti bile samo subjektivne forme jedinstva razuma, ali bez predmeta. Zaista, mišljenje nije po sebi nikakav produkt čula, i utoliko nije čulima ograničeno, ali ono zbog toga nije odmah od čiste i samostalne upotrebe, bez pomoći čulnosti, jer je ono u tome slučaju bez objekta. Ni noumenon ne može se označiti kao takav jedan objekat; jer on, upravo, znači problematičan pojam jednog predmeta za neko sasvim drugo opažanje i za neki sasvim drukčiji razum nego što je naš, te koji je, prema tome. i sam jedan problem. Dakle, pojam noumenona nije pojam o nekom objektu, već je on jedan problem koji nužno proizilazi iz ograničenja naše čulnosti, to jest: da li ne bi mogli postojati predmeti koji su potpuno nezavisni od čulnog opažanja, a na to pitanje može se dati samo jedan neodređeni odgovor, a to je, pošto se čulno opažanje ne odnosi na sve stvari

bez razlike, to ima mjesta da se pretpostave više drugih i drukčijih predmeta, koji se, dakle, ne mogu sasvim odricati, ali uslijed nedostatka jednoga određenoga pojma (pošto nijedna kategorija nije podesna za to) oni se takođe ne mogu smatrati za predmete našeg razuma.

Prema tome, razum ograničava čulnost, a da zbog toga ne proširuje svoje sopstveno polje, te opominjući čulnost da ne uobrazi da se može odnositi i na stvari po sebi, već samo na pojave, on zamišlja neki predmet po sebi, ali samo kao jedan transcendentalan objekat koji je uzrok pojave (te, dakle, sam nije pojava) i koji se ne može zamisliti ni kao veličina, ni kao realitet, ni kao supstancija itd. (jer ovi pojmovi zahtijevaju stalno čulne forme u kojima oni određuju neki predmet); o kome se, dakle, apsolutno ne zna da li se može naći u nama ili izvan nas, da li bi uništenjem čulnosti bio istovremeno uništen i on ili bi preostao i onda kad bismo mi odstranili čulnost. Ako hoćemo taj objekat da nazovemo noumenon zbog toga što naša predstava o njemu nije čulna, to nam stoji do volje. Ali, pošto mi na njega ne možemo primijeniti nijedan od pojmova našeg razuma, to opet ta predstava ostaje za nas prazna i ne služi ničemu do tome da označi granice našeg čulnoga saznanja i da ostavi jedan prostor koji mi ne možemo ispuniti ni na osnovu mogućeg iskustva ni pomoću čistog razuma.

Dakle, kritika ovog čistog razuma ne dozvoljava da on sebi stvori neko novo polje predmeta, pored onih koji mu mogu biti dati kao pojave, pa da se vine u inteligibilne svjetove, pa čak ni u njihov pojam. Pogreška koja na najočigledniji način navodi na to i koja se svakako može oprostiti, iako se ne može opravdati, jeste u tome što se razum, protivno svome opredjeljenju, upotrebljava transcendentalno i što se predmeti, to jest mogući

opažaji, moraju upravljati prema pojmovima a ne pojmovi prema mogućim opažajima (na kojima se jedino zasniva njihovo objektivno važenje). A uzrok toga opet jeste taj što apercepcija, a sa njom i mišljenje, dolaze prije svakog mogućeg određenog rasporeda među predstavama. Dakle, mi zamišljamo nešto uopšte i određujemo ga, s jedne strane, čulno, samo ipak razlikujemo opšti i in abstracto predstavljeni predmet od ovog načina njegovog opažanja; tako nam sada preostaje jedan način da ga odredimo samo mišljenjem, koji je način zaista prost a logička forma bez sadržine, ali koji ipak nama izgleda kao neki način na koji egzistira stvar po sebi (noumenon) i koji nema veze sa opažanjem koje je ograničeno na naša čula.

* * *

Prije nego što napustimo transcendentalnu analitiku moramo dodati još nešto što, iako po sebi nije od naročite važnosti, ipak bi moglo izgledati potrebno radi potpunosti sistema. Najviši pojam kojim se obično počinje transcendentalna filozofija jeste uopšte podjela na ono što je moguće i ono što je nemoguće. Ali pošto svaka podjela pretpostavlja pojam koji se dijeli, to se mora naznačiti još jedan viši pojam, a to je pojam predmeta uopšte (problematički uzet i ne odlučivši da li je on nešto ili ništa). Pošto su kategorije jedini pojmovi koji se odnose na predmete uopšte, to će se i odlučivanje o tome da li je neki predmet nešto ili ništa izvoditi prema redu i uputstvu kategorija.

1.) ***Pojmovima*** sve, mnogo i jedno ***stoji nasuprot pojam koji sve uništava, to jest pojam*** ničega***, i tako je i predmet***

nekoga pojma kome ne odgovara nikakav opažaj koji se može pokazati = ništa, to jest jedan pojam bez predmeta, kao što su noumenon koji se ne mogu računati u mogućnosti, iako se zbog toga ne moraju oglasiti za nemogućnosti (biće razuma)***, ili kao što su, na primjer, izvjesne nove osnovne sile koje se zamišljaju, doduše, bez protivrječnosti, ali se takođe moraju zamisliti bez primjera iz iskustva, te se, dakle, ne smiju brojati u mogućnosti.***

2.) Realitet je nešto, ***negacija je*** ništa***, kao, pojam nedostajanja nekog predmeta, kao sjenka, hladnoća*** (ništa po sebi)**.**

3.) Prosta forma opažanja, bez supstancije, nije po sebi nikakav predmet već njegov čist formalni uslov (kao pojave), kao što su čist prostor i čisto vrijeme koji su zaista kao forme opažanja nešto, ali sami nikako nisu neki predmeti koji se opažaju (imaginarna bića)**.**

4.) Predmet nekog pojma koji protivrječi samom sebi jeste ništa, jer takav pojam jeste ništa, ono što je nemoguće, kao, na primjer, pravolinijska figura sa dvije strane (negativno ništa)**.**

Zato bi se tabla ove podjele pojma ništa ***(jer njoj odgovarajuća podjela nečega izlazi iz nje sama sobom) morala ovako postaviti:***

NIŠTA

KAO

1

Prazan pojam bez predmeta,

BIĆE RAZUMA.

2

Prazan predmet nekog pojma,
NIŠTA PO SEBI.

3

Prazno opažanje bez predmeta,
IMAGINARNO BIČE.

4

Prazan predmet bez pojma

NEGATIVNO NIŠTA

Sad se vidi da se prazna zamisao* (n. 1) *razlikuje od ne-bića* (n. 4) *po tome što se ne smije ubrojati u mogućnosti, jer je ona prosto uobraženje (iako ne protivrječno) a ne-biće čini suprotnost mogućnosti, pošto taj pojam, čak, uništava sam sebe. Naprotiv, NIŠTA PO SEBI **(n. 2)** ***i*** IMAGINARNO BIČE **(n. 3)** ***jesu prazna data, za pojmove. Ako svjetlost nije bila data čulima, onda se ne može predstaviti ni mrak, a ako se nisu opažala rasprostrta bića, onda se ne može predstaviti nikakav prostor. Ni negacija kao ni prosta forma opažanja nisu bez nečeg realnog nikakvi objekti.***

Drugi odjeljak

transcendentalne logike

TRANSCENDENTALNA DIJALEKTIKA

Uvod

I.

O TRANSCENDENTALNOM PRIVIDU

Mi smo gore dijalektiku uopšte nazvali logikom privida***. To ne znači da je dijalektika neka teorija o*** vjerovatnoći***, jer vjerovatnoća jeste istina, samo istina koja je saznata na osnovu nedovoljnih razloga, čije je saznanje, dakle, zaista nepotpuno, ali zato ipak nije lažno, te se, prema tome, ne smije odvojiti od analitičkog dijelâ logike. Još manje se smiju smatrati za jedno isto*** pojava ***i*** privid***. Jer, istina ili privid nisu u predmetu ukoliko se on opaža, već u sudu o predmetu ukoliko se predmet zamišlja. Dakle, može se zaista s pravom reći da se čula ne varaju, ali ne zato što ona uvijek pravilno sude, već zato što ona uopšte ne sude. Otuda se kako istina tako i zabluda, pa dakle i privid, ukoliko on navodi na zabludu, mogu naći samo u sudu, to jest samo u odnosu predmeta prema našem razumu. U jednom saznanju koje se potpuno slaže sa zakonima razuma ne postoji nikakva zabluda. Tako isto ne postoji nikakva zabluda u jednoj predstavi čula (jer ona ne sadrži u sebi nikakav sud). Ali, nijedna sila prirode ne može odstupati sama sobom od svojih sopstvenih zakona. Otuda se ni razum sam za sebe (bez uticaja***

*nekog drugog uzroka) ni čula sama za sebe ne bi varali; razum zbog toga ne, jer ako on postupa samo po svojim zakonima, onda se posljedica (sud) mora nužno slagati sa tim zakonima. A u podudaranju sa zakonima razuma sastoji se formalna strana svake istine. U čulima ne postoji nikakav sud, ni istinit ni lažan. Pa pošto osim ova dva izvora saznanja nemamo nikakvog drugog, to izlazi da zabluda postaje samo uslijed neprimjetnog uticaja čulnosti na razum, uslijed čega se dešava da se subjektivni uslovi suda prepliću sa njegovim objektivnim uslovima i čine da ovi objektivni uslovi odstupe od svoje namjene;**

** Čulnost, podvrgnuta razumu kao objekat na koji on primjenjuje svoju funkciju, jeste izvor realnih saznanja. A ta ista čulnost, ukoliko utiče na samu radnju razuma, pa ga pobuđuje na suđenje, jeste uzrok zablude.*

---

isto onako kao što bi neko tijelo koje se kreće samo sobom zadržava, u stvari, uvijek pravu liniju u istom pravcu, ali koje prelazi u krivolinijsko kretanje ako istovremeno na njega utiče druga neka sila u drugom nekom pravcu. Uslijed toga, da bismo razlikovali radnju koja je svojstvena razumu od one sile koja se u nju miješa, biće nužno da pogrešni sud smatramo kao dijagonalu između dvije sile koje upućuju sud u dva različita pravca koji zatvaraju tako reći jedan ugao, pa da to složeno dejstvo raščlanimo u prosta dejstva čulnosti i razuma; što se mora učiniti u čistim sudovima a priori na osnovu transcendentalnog razmišljanja, kojim se (kao što je već rečeno)

svakoj predstavi određuje njeno mjesto u onoj moći saznanja koja njoj odgovara, pa, dakle, i uticaj ove moći saznanja na predstavu.

Nije ovdje naš posao da se bavimo o empiričkom prividu (na primjer o optičkoj iluziji), koji se pokazuje pri empiričkoj upotrebi inače tačnih pravila razuma i koji zavodi moć suđena pod uticajem uobrazilje; već mi ovdje imamo posla samo sa transcendentalnim prividom***, koji ima uticaj na osnovne stavove čija primjena čak nije ni oprobana u iskustvu, u kom bi slučaju imali bar neko mjerilo njihove pravilnosti, već koji nas same, i pored svih opomena kritike, potpuno odstranjuje od empiričke upotrebe kategorija, pa nas ometa opsjenjujući nas nekim proširenjem*** čistoga razuma***. Mi ćemo one osnovne stavove čija se primjena potpuno drži u granicama mogućeg iskustva nazvati*** imanentnim***, a one osnovne stavove koji treba da izađu iz ovih granica nazvat ćemo*** transcendentnim***. Ali pod transcendentnim osnovnim stavovima ja ne podrazumijevam transcendentalnu upotrebu ili zloupotrebu kategorija, koja je prosto jedna pogreška moći suđenja koju kritika još nije dovoljno zauzdala, te koja ne pazi dovoljno na granicu zemljišta na kome je jedino čistom razumu dozvoljeno da se kreće, već stvarne osnovne stavove koji od nas zahtijevaju da razrušimo sve one granične stubove i da bespravno zauzmemo jedno sasvim novo zemljište koje uopšte ne poznaje nikakvo omeđivanje. Zato*** transcendent***alno i*** transcenden***tno nisu jedno isto.*** **(**»transcendentno = prelaziti, prekoračiti, prelaz granice svakog mogućeg ljudskog iskustva i ne može se nikakvim postepenim prilaženjem spoznati; otići van osjetilnog spoznajnoga svijeta, Kod skolastika - označava se tim pojmom sve natprirodno, nadosjetno, nadiskustveno**«)**

Oni osnovni stavovi čistog razuma koje smo gore izložili treba da se upotrebe samo empirički(kroz iskustvo), a ne transcendentalno, to jest izvan granica iskustva. Ali jedan osnovni stav koji ove granice odbacuje i čak nalaže da se one prekorače zove se transcendentan***. Ako naša kritika može uspjeti u tome da otkrije privid ovih*** bitno, važnih ***osnovnih stavova, onda će se, nasuprot njima, oni osnovni stavovi proste empiričke upotrebe moći zvati*** imanentni ***osnovni stavovi čistoga razuma.***

Logički privid, koji se sastoji u prostom podražavanju forme uma (privid lažnih zaključaka), nastaje samo onda kad se ne pazi dovoljno na logičko pravilo. Radi tog, on potpuno iščezava čim se pažnja strogo obrati na dati slučaj. Međutim, transcendentalni privid ipak ne prestaje, premda je već otkriven i premda se njegova ništavnost jasno uvidjela na osnovu transcendentalne kritike (na primjer privid u stavu: svijet mora imati početak u vremenu.). Uzrok toga jeste to što se u našem umu (posmatrajući ga subjektivno kao ljudsku moć saznanja) nalaze glavna pravila i maksime (»maksima = regula, osnovni stav, načelo koje rezimira određena pravila ponašanja, najviši princip koga se čovjek pridržava u životu; kratka, sažeta misao o svijetu, ili životu«) ***njegove upotrebe, koji potpuno imaju izgled objektivnih osnovnih stavova i koji čine da se jedna subjektivna nužnost neke veze naših pojmova koju zahtjeva razum drži za objektivnu nužnost odredbe stvari po sebi. To je jedna*** iluzija ***koja se nikako ne može izbjeći, kao što ne možemo izbjeći da nam se more ne čini da je u sredini više nego kod obale, jer sredinu vidimo na osnovu viših svjetlosnih zraka nego obalu, ili još više, kao što ni astronom ne može spriječiti da***

mu se Mesec pri izlasku ne čini veći, premda ga ovaj privid ne obmanjuje.

Prema tome, transcendentalna dijalektika zadovoljit će se time da otkrije privid transcendentnih sudova, i da u isto vrijeme spriječi da nas obmanjuje; ali da on, štaviše, i iščezne (kao logički privid) i da prestane biti privid, to dijalektika ne može nikada učiniti. Jer mi imamo posla sa jednom prirodnom ***i neizbježnom*** iluzijom, ***koja se zasniva na subjektivnim osnovnim stavovima i njih potura kao objektivne, dok logička dijalektika ima posla pri rješavanju lažnih zaključaka samo sa jednom pogreškom u primjeni osnovnih stavova ili sa jednim veštačkim prividom u njihovom podražavanju. Dakle, postoji jedna prirodna i neizbježna dijalektika čistog uma, ne dijalektika u koju se zapliće, recimo, neki smetenjak uslijed neznanja, ili koju je veštački izmislio neki sofista da bi zbunjivao pametne ljude, već dijalektika koja je nerazdvojno vezana za ljudski um i koja, čak ni pošto smo otkrili njen lažni sjaj, ipak neće prestati da ga vara i neprestano gura u trenutne zablude koje se stalno moraju otklanjati.***

II.

O čistom umu kao sjedištu transcendentalnog privida

A.

O UMU UOPŠTE

Sve naše saznanje počinje čulima, odatle ide razumu i završava se kod uma, iznad koga se u nama ne nalazi ništa više što bi moglo da prerađuje materijal opažanja i da ga podvodi pod najviše jedinstvo mišljenja. Pošto ja sad treba da dam jedno objašnjenje ove najviše moći (»vrste«) ***saznanja, to se osjećam u jednoj nedoumici. Kao što postoji jedna čisto formalna, to jest logička upotreba razuma, tako postoji ista takva upotreba uma, u kojoj on apstrahuje od cjelokupne sadržine saznanja, ali postoji i jedna realna upotreba uma, jer u njemu imaju porijeklo izvjesni pojmovi i osnovni stavovi koje on ne pozajmljuje ni od čula ni od razuma. Prvu od ovih moći objasnili su zaista logičari već odavno kao moć posrednog zaključivanja (za razliku od neposrednih zaključaka,*** neposredne posljedice***); ali time još nije objašnjena ona druga moć koja sama proizvodi pojmove. Pošto se um ovdje pokazuje kao podijeljen na dvoje: na jednu logičku i jednu transcendentalnu moć, to se o tome izvoru saznanja mora potražiti neki viši pojam koji pod sobom obuhvata oba pojma; ipak možemo, po analogiji sa pojmovima razuma, očekivati da će logički pojam dati ključ za***

transcendentalni pojam i da će tabla funkcija pojmova razuma dati u isto vrijeme genealoško stablo pojmova uma.

Mi smo u prvom dijelu naše transcendentalne logike objasnili razum kao moć pravila; ovdje razlikujemo um od razuma na taj način što ćemo ga zvati moć principa*. Ovaj izraz principa jeste dvosmislen i obično znači samo neko saznanje koje se može upotrijebiti kao princip, premda on po sebi i prema svom porijeklu nije nikakav princip. Svaki opšti stav, pa neka je on, čak, uzet iz iskustva (na osnovu indukcije), može da posluži kao prva premisa u jednome zaključku uma; ali on zbog toga nije neki princip. Matematički aksiomi (na primjer, između dvaju tačaka može da postoji samo jedna prava linija) jesu, opšta saznanja a priori, te se otuda s pravom nazivaju principima u odnosu na one slučajeve koji se mogu pod njih supsumirati. Ali ja zbog toga ipak ne mogu reći da ovu osobinu pravih linija saznajem uopšte i po sebi na osnovu principa, već samo u čistom opažanju.*

Radi toga bih ja nazvao saznanjem na osnovu principa ono saznanje u kome pomoću pojmova saznajem ono što je posebno u onome što je opšte. Tako je, najzad, svaki zaključak uma jedna forma izvođenja nekog saznanja iz jednog principa. Jer u gornjoj premisi postoji uvijek jedan pojam koji čini da se sve ono što se supsumira pod njegov uslov saznaje iz njega po jednom principu. Pošto sad svako opšte saznanje može služiti kao gornja premisa u nekom zaključku uma, a razum daje takve opšte stavove a priori, to se najzad oni takođe, s obzirom na njihovu moguću upotrebu, mogu nazvati principima.

Ali ako posmatramo ove osnovne stavove čistoga

razuma po sebi u njihovome porijeklu, onda su oni sve drugo prije, samo ne saznanja iz pojmova. Jer oni čak ne bi bili mogući a priori, kada mi ne bismo uzeli u pomoć čisti opažaj (u matematici) ili uopšte uslove jednog mogućeg iskustva. Da sve ono što se dešava ima neki uzrok, to se nikako ne može izvesti iz pojma o onome što se uopšte dešava; naprotiv, taj osnovni stav pokazuje kako se najprije o onome što se dešava može dobiti jedan određeni pojam iskustva.

Dakle, razum nikako ne može iz pojmova da pribavi sintetična saznanja, a ja upravo ta saznanja nazivam pravim principima, dok se svi univerzalni stavovi uopšte mogu zvati komparativni principi.

Postoji jedna stara želja koja će se možda nekad, ko zna kad, ispuniti, a to je da se jednom mjesto beskrajne raznovrsnosti građanskih zakona potraže njihovi principi; jer jedino u tome može ležati tajna da se zakonodavstvo, kako se to kaže, simplificira (» = pojednostavi«)*. Ali zakoni su i ovdje samo ograničenja naše slobode na one uslove pod kojima je ona u potpunoj saglasnosti sa samom sobom; te, dakle, oni se odnose na nešto što je sasvim naše lično djelo i što mi sami možemo proizvesti na osnovu pojmova koje o tome imamo. Međutim, zahtijevati da predmeti po sebi, da priroda stvari stoji pod principima i da je treba odrediti prema samim pojmovima, znači zahtijevati, ako ne nešto nemoguće, ono bar nešto vrlo besmisleno. Ali neka s tim stvar stoji kako mu drago (jer o tome će biti riječi tek kasnije), ipak iz toga izlazi jasno bar to da saznanje iz principa jeste (po sebi) nešto sasvim drugo nego što je prosto saznanje razuma, koje zaista može da prethodi i drugim saznanjima u obliku principa, ali po sebi ono se*

(ukoliko je sintetično) ne zasniva na prostom mišljenju, niti sadrži u sebi išta što je univerzalno prema pojmovima.

Ako je razum moć koja ujedinjuje pojave posredstvom pravila, onda je um moć koja daje jedinstvo pravilima razuma posredstvom principa. Prema tome, um se nikada ne može odnositi neposredno na iskustvo ili na ma koji predmet, već na razum, da bi njegovim raznovrsnim saznanjima dao na osnovu pojmova jedinstvo a priori, koje se može zvati jedinstvo uma i koje se potpuno razlikuje od onog jedinstva koje razum može da proizvede.

To je opšti pojam o umu, ukoliko se on mogao učiniti razumljivim pri potpunom nedostatku primjera (koji mogu biti tek kasnije dati).

B.

O LOGIČKOJ UPOTREBI UMA

Pravi se razlika između onoga što se saznaje neposredno i onoga što se samo pomoću zaključivanja izvodi. Da u jednoj figuri koja je ograničena trima stranama imaju tri ugla, to se saznaje neposredno; ali da je zbir ovih uglova ravan zbiru dva prava ugla, na to se samo zaključuje. Pošto je nama zaključivanje stalno potrebno, te se uslijed toga na njega navikavamo, to mi naposljetku ovu razliku više ne primjećujemo, pa često, kao kod takozvane čulne obmane, vjerujemo da nešto neposredno opažamo, što smo ipak izveli samo pomoću zaključivanja. Kod svakog zaključka postoji

jedan stav koji služi za osnov (»i«) ***jedan drugi, u stvari zaključak, koji se izvodi iz onog prvog stava*** (»i«) ***najzad dosljednost (Posljedica) po kojoj je istina posljednjeg stava neizostavno spojena sa istinom prvog stava. Ako se izvedeni sud već nalazi u prvom stavu tako da se on iz njega može izvesti bez posredovanja neke treće predstave, onda se zaključak zove neposredan*** (neposredna [trenutna] posljedica)***; ja bih ga radije zvao zaključak razuma. Ali ako je pored onog saznanja koje je uzeto kao osnov potreban još neki drugi sud da bi se proizveo zaključak, onda se takav zaključak zove zaključak uma. U stavu:*** svi su ljudi smrtni***, već se sadrže stavovi: poneki ljudi su smrtni,*** (»ili«) ***poneki smrtni su ljudi,*** (»ili«) ***ništa što je besmrtno nije čovjek, i oni su, prema tome, neposredni zaključci iz prvog stava. Naprotiv, stav: svi profesori jesu smrtni, ne nalazi se u pretpostavljenom stavu (jer se u njemu nikako ne nalazi pojam profesora), te se iz njega može izvesti samo posredstvom nekog srednjeg suda.***

U svakom zaključku uma ja prvo pomoću razuma zamišljam neko pravilo ***(više, veće). Drugo,*** supsumiram ***posredstvom*** moći suđenja ***neko saznanje pod uslov pravila (manjim). Naposljetku,*** određujem ***svoje saznanje pomoću predikata pravila (zaključka), te dakle, a priori pomoću*** uma***. Dakle, onaj odnos koji gornji stav kao pravilo predstavlja između jednog saznanja i njegovog uslova sačinjava razne vrste zaključaka uma. Oni su, prema tome, upravo trojaki kao i svi sudovi uopšte ukoliko se razlikuju po načinu na koji izražavaju odnos saznanja u razumu, a to su:*** kategorični ***ili*** hipotetični ***ili*** disjunktivni ***zaključci uma.***

Ako je, kao što to često biva, konkluzija (» = zaključak, izvođenje«) ***postavljena u obliku suda da bi se vidjelo da li taj***

sud ne proističe iz već datih sudova, u kojima se, kao, zamišlja neki sasvim drugi predmet, onda tražim u razumu aserciju (tvrdnju) ovog zaključka da bih vidio da li se ona ne javlja u njemu pod izvjesnim uslovima po nekom opštem pravilu. Ako ja sad nađem neki takav uslov i ako se objekat zaključka može supsumirati pod dati uslov, onda je ovaj zaključak izveden iz pravila koje važi i za druge predmete saznanja. Iz toga se vidi da um u zaključivanju teži da svede veliku raznovrsnost saznanja razuma na najmanji broj principa (opštih uslova), i da time ostvari njihovo najviše jedinstvo.

C.

O ČISTOJ UPOTREBI UMA

Da li se um može izolirati i da li je on i poslije toga još jedan naročiti izvor pojmova i sudova koji samo iz njega proizlaze i preko kojih se on odnosi na predmete, ili da nije um samo neka subalterna **(»** = podređen nečemu; subalternacija = podređenost, odnos između univerzalnog i partikularnog suda iste kvalitete s istim subjektom i predikatom**«)** ***moć kojom se datim saznanjima daje izvjesna forma, logička forma, i kojom se samo podvode saznanja razuma jedna pod druga i niža pravila pod druga viša, (čiji uslov obuhvata u svojoj sferi uslov onih nižih pravila) ukoliko je moguće da se to postigne njihovim upoređivanjem? To je pitanje koje mi zasada samo dodirujemo. U stvari, raznovrsnost pravila i jedinstvo principa jesu ono što um zahtjeva da bi doveo razum u potpuni sklad sa samim sobom, ili kao što razum podvodi raznovrsnost opažaja***

pod pojmove da bi ih time doveo u vezu jedne sa drugima. Ali takav jedan osnovni stav ne propisuje objektima nikakav zakon i ne sadrži osnov mogućnosti da se oni kao takvi uopšte mogu saznati i odrediti, već on samo predstavlja jedan prost subjektivni zakon gazdovanja sa gotovinom našeg razuma, i to kako da se upoređivanjem njegovih pojmova svede opšta upotreba tih pojmova na njihov najmanji broj, a da se zbog toga ipak nema prava da se od samih objekata zahtjeva takva jedna skladnost koja ide na ruku ugodnosti i rasprostiranju našeg razuma, niti da se istovremeno pripisuje onoj maksimi objektivno važenje. Jednom riječju, pitanje je: da li um po sebi, to jest čisti (»čist«) *um a priori, sadrži sintetične principe i pravila, i u čemu se mogu sastojati ti principi?*

Formalno i logičko postupanje uma u posrednom, zaključivanju daje nam već dovoljno obavještenja o tome na čemu će se zasnivati transcendentalni princip ove moći u sintetičnom saznanju čistim umom.

Prvo, *posredni zaključak uma ne odnosi se na opažaje da bi ih stavio pod pravila (kao što to čini razum sa svojim kategorijama), već na pojmove i sudove. Dakle, ako se i čisti um odnosi na predmete, to se on na njih i njihovo opažanje nikako ne odnosi neposredno, već samo na razum i njegove sudove koji se primjenjuju neposredno na čula i njihove opažaje da bi odredili njihov predmet. Prema tome, jedinstvo uma nije jedinstvo nekog mogućeg iskustva, već se od toga jedinstva kao jedinstva razuma bitno razlikuje. Da sve što se dešava ima uzrok, to nikako nije neki osnovni stav koji je um saznao i propisao. Taj osnovni stav čini mogućim jedinstvo iskustva i ne pozajmljuje ništa od uma koji bez ovog odnosa na moguće*

iskustvo, oslanjajući se samo na pojmove, nikada ne bi mogao da propiše takvo jedno sintetično jedinstvo.

Drugo, ***um u svojoj logičkoj upotrebi traži opšti uslov svoga suda (izvedenog stava), i sam posredni zaključak nije ništa drugo do jedan sud koji se izvodi posredstvom supsumcije njegovog uslova pod jedno opšte pravilo (gornji stav). Pošto je sad i ovo pravilo potčinjeno istom pokušaju uma i pošto se uslijed toga mora tražiti uslov uslova (posredstvom jednoga prosilogizma),*** **(»**prosilogizam = početni odnosno prethodni silogizam u polisilogizmu, gdje je njegov zaglavak premisa slijedećeg drugog silogizma**«)**

(»*polisilogizam* = mnogi, složeni silogizam, silogistički lanac, niz od dva ili više silogizama u kojima je konkluzija (zaglavak) prvog silogizma jedna od premisa drugog, konkluzija (zaglavak) drugog jedna od premisa trećeg itd.**«)**

(»*zaglavak* = složena misao, izvod iz dva ili više sudova**«)**

i to sve dotle dok je moguće, to se zaista vidi da je osobni osnovni stav uma uopšte (u logičkoj upotrebi) ovo: da se za uslovljeno saznanje razuma nađe ono neuslovljeno kojim se njegovo jedinstvo završava.

Ali ova logička maksima ne može drukčije postati princip čistoga uma ***osim na taj način što će se pretpostaviti ovo: ako je dato ono što je uslovljeno, onda je dat (tj. nalazi se u predmetu i njegovoj vezi) takođe cio niz uslova koji su jedan drugom podređeni, koji je niz, prema tome, sam neuslovljen.***

Međutim, takav jedan osnovni stav čistog uma jeste očigledno sintetičan; jer ono što je uslovljeno analitički se zaista odnosi na neki uslov, ali ne na ono što je neuslovljeno. Iz njega

moraju tako isto proizaći različiti sintetični stavovi o kojima čisti razum ništa ne zna, pošto on ima posla samo sa predmetima mogućeg iskustva čije saznanje i sinteza jesu uvijek uslovljeni. A ono što je neuslovljeno, ako zaista postoji, može se naročito proučiti u svim onim njegovim odredbama po kojima se ono razlikuje od svega uslovljenoga, i time ono mora dati materijal za poneke sintetične stavove a priori.

Ali osnovni stavovi koji proizlaze iz ovog najvišeg principa čistog uma biće s obzirom na sve pojave transcendentni***, to jest od ovog principa nikad neće moći da se pravi neka empirička upotreba koja je njemu adekvatna. On će se, dakle, potpuno razlikovati od svih osnovnih stavova razuma (čija je upotreba potpuno*** imanentna***, pošto oni imaju za svoj zadatak samo mogućnost iskustva).A, istraživati, da li je onaj osnovni stav koji glasi: da se niz uslova (u sintezi pojava ili takođe u sintezi zamišljanja stvari uopšte) proteže do onoga što je neuslovljeno, objektivno tačan ili nije; koje posljedice proističu otuda za empiričku upotrebu razuma, ili, naprotiv, da li uopšte nema nekog takvog principa uma koji objektivno važi, već da samo postoji jedan prost logički propis koji nalaže da se u penjanju ka sve višim uslovima približavamo njihovoj potpunosti i da na taj način unesemo u naše saznanje najviše jedinstvo uma koje je za nas moguće; istraživati, kažem, da li nije ova potreba uma bila uslijed nekog nesporazuma uzeta za jedan transcendentalni osnovni stav čistog uma kojim se nesmotreno u samim predmetima postulira takva neograničena potpunost niza uslova; i u tome slučaju ispitati kakve se zablude i opsjene mogu uvući u posredne zaključke čija je gornja premisa uzeta iz čistog uma (i koja je možda prije peticija (***»peticija = logička greška pri dokazivanju (lat. Petitio principii), nedostatak i potreba

za dokazom. Navedeni dokazni razlog za neku tezu nije sam po sebi očit, pa bi trebalo najprije njega dokazati«) ***nego postulat) i koji se penju od iskustva naviše ka svojim uslovima: to istraživanje biće naš posao u transcendentalnoj dijalektici, koju sada hoćemo da razvijemo iz njenih izvora koji su duboko skriveni u ljudskom umu. Mi ćemo transcendentalnu dijalektiku podijeliti u dva glavna dijelâ, od kojih će se*** prvi ***baviti o*** transcendentnim pojmovima ***čistog uma, a drugi o njegovim transcendentnim i*** dijalektičkim posrednim zaključcima.

Prva knjiga

TRANSCENDENTALNE DIJALEKTIKE

O pojmovima čistoga uma

Ma kako stajala stvar sa mogućnošću pojmova iz čistog uma, ipak oni nisu prosto reflektirani pojmovi, već su izvedeni. (»*izveden*, Izvod = u logici neposredan zaključak, izveden samo iz jednoga suda, pri čemu se nije bitno izmijenio sadržaj, već samo oblik suda. Vrijednost takvog izvođenja je u određenoj mjeri neosporna i za svestranije uočavanje misaonih veza kojima se potpunije i intenzivnije osvjetljava smisao sudova s obzirom na njihovu logičko spoznaju ulogu«) ***Pojmovi razuma zamišljaju se takođe a priori prije iskustva i radi iskustva; ali oni ne sadrže ništa više osim jedinstvo refleksije o pojavama, ukoliko one treba nužno da pripadaju jednoj mogućoj empiričkoj svijesti. Samo se pomoću***

njih omogućuje saznanje i određivanje nekog predmeta. Oni, dakle, u prvom redu daju materijal za zaključivanje i njima nikako ne prethode neki pojmovi a priori o predmetima iz kojih bi se oni mogli izvesti. Naprotiv, njihov objektivni realitet zasniva se ipak jedino na tome što se, pošto oni sačinjavaju intelektualnu ***formu svega iskustva, njihova primjena mora uvijek moći da se pokaže u iskustvu.***

Ali sam naziv pojma uma pokazuje već sada da se takav pojam neće moći da ograniči na iskustvo, jer se on odnosi na jedno saznanje od koga je svako empiričko saznanje samo jedan dio (možda na cjelinu mogućeg iskustva ili njegove empiričke sinteze) i do koga, doduše, nikakvo stvarno iskustvo nikada ne doseže potpuno, premda je uvijek jedan dio njegov. Pojmovi uma služe shvatanju***, kao što pojmovi razuma služe*** razumijevanju ***(opažaja). Pošto pojmovi uma sadrže ono što je neuslovljeno, to se oni odnose na nešto čemu pripada cjelokupno iskustvo, ali što samo nikad ne može biti predmet iskustva: na nešto do čega nas dovodi um u svojim zaključcima izvedenim iz iskustva, i prema čemu on cijeni i odmjerava stupanj svoje empiričke upotrebe, ali što nikada ne sačinjava neki član empiričke sinteze. Ako takvi pojmovi, bez obzira na to, imaju objektivnu vrijednost, onda se mogu zvati*** (pravilno izvedeni pojmovi)***; ako ne, onda su se oni potajno potkrali (uvukli) na osnovu nekog*** *privida* ***u zaključivanju, te se mogu nazvati*** koncepti rasuđivanja ***(****sofističkim* ***zaključcima) Ali pošto se o tome može odlučiti tek u glavnome dijelu koji govori o*** *dijalektičkim* ***zaključcima čistog uma, to se ovdje nećemo više osvrtati na to, već ćemo prethodno isto onako, kao što smo čiste pojmove razuma nazvali*** *kategorijama****, i pojmove uma označiti***

jednim novim imenom i nazvat ćemo ih transcendentalnim idejama, pa ćemo sada to označenje objasniti i opravdati.

Prvi odsjek

prve knjige transcendentalne dijalektike

O IDEJAMA UOPŠTE

I pored velikog bogatstva naših jezika, ipak se mislilac često nalazi u nedoumici zbog izraza koji tačno odgovara njegovom pojmu, i u nedostatku takvog izraza on ne može da bude razumljiv kako treba ni drugima, pa čak ni samom sebi. Kovati nove riječi znači htjeti postavljati zakone u jezicima, što rijetko polazi za rukom, te prije nego što se čovjek lati toga očajničkog sredstva, bolje je da se obazre na neki od mrtvih kulturnih jezika, pa da vidi da li se u njemu ne nalazi ovaj pojam zajedno sa svojim podesnim izrazom; pa čak i ako je stara upotreba toga izraza postala uslijed nesmotrenosti njegovih tvoraca nešto neodređena, ipak je bolje da utvrdi ono značenje koje je tome izrazu tada bilo najsvojstvenije (čak i kad bi ostalo nesigurno da se tada imalo u vidu potpuno isto značenje), nego da cijelu svoju stvar pokvari samo time što će je učiniti nerazumljivim.

Uslijed toga, ako bi se, recimo, za neki pojam našla samo jedna jedina riječ koja u svom već priznatom značenju tačno odgovara tome pojmu čije je razlikovanje od drugih srodnih pojmova od velike važnosti, onda je pametno da se u primjeni te riječi ne postupa raskošno i da se ona ne upotrebljava samo promjene radi, sinonimno (»sinonim = množina: sinonimi, različite ali riječi istog značenja, koje postoje ne samo među

različitim jezicima nego i unutar istog jezika, na primjer kruh-hljeb«) ***mjesto drugih riječi, već da se brižljivo čuva njeno*** osobeno ***značenje; jer, pošto izraz ne privlači pažnju naročito, već se gubi u gomili drugih izraza koji znače nešto sasvim drugo, to se inače lako dešava da se izgubi i ona misao koju je jedino taj izraz mogao sačuvati.***

Platon ***se služio izrazom*** ideja ***tako da se jasno može vidjeti da je on pod tim izrazom podrazumijevao nešto što se ne samo nikada ne dobija od čula, već, naprotiv, nešto što daleko prevazilazi pojmove razuma kojima se bavio*** Aristotel***, jer se u iskustvu nikada ne nalazi nešto što tome izrazu odgovara. Ideje su kod Platona praslike samih stvari a ne samo ključevi za moguća iskustva, kao što su*** kategorije***. Po njegovome mišljenju, one su proizašle iz*** najvišeg uma***, odakle su bile dodeljene ljudskome umu, ali koji se sada ne nalazi u svom prvobitnom stanju, već pomoću sjećanja (koje se zove filozofija) mora s naporom ponovo da izazove te stare ideje koje su sada veoma potamnile. Neću ovdje da se upuštam ni u kakva literarna ispitivanja da bih odredio onaj smisao koji je ovaj uzvišeni filozof vezivao za taj svoj izraz. Hoću samo da primjetim da nije ništa neobično, kako u običnom govoru tako i u spisima, da se jedan pisac na osnovu upoređivanja onih misli koje izražava o svom predmetu može, štaviše, bolje razumjeti nego što je on razumio samoga sebe, pošto on svoj pojam nije dovoljno jasno odredio, te je uslijed toga katkad govorio ili čak i mislio suprotno svojoj sopstvenoj namjeri.***

Platon ***je vrlo dobro primjetio da naša moć saznanja osjeća jednu mnogo višu potrebu, a ne samo da sriče (izgovara) pojave prema zakonima*** sintetičkog ***jedinstva, kako bi ih mogla čitati kao iskustvo, i da se naš um po svojoj prirodi uznosi do saznanja***

koja idu i suviše daleko, a da bi im ikada mogao odgovarati ma koji predmet iz iskustva, ali koja pri svemu tome imaju svoj realitet i nipošto nisu prosta priviđanja.

Platon je našao svoje ideje, prije svega, u svemu što je praktično,* *

---

* ***On je zaista proširio svoj pojam i na spekulativna saznanja, samo ako su ona bila čista i data potpuno a priori, pa čak i na matematiku, premda ona ima svoj predmet samo i jedino u mogućem iskustvu. Ja sad ne mogu u tome ići za njim, kao ni u mističnoj dedukciji*** **(»**mistika (grč. mistikós = skriven, tajan), učenje da se Božije, zahvata ne racionalno, misaono, nego posredovanjem intuicije, osjećaja; u stanju takvog akta, ekstaze, se osjeća prisustvo Apsoluta, tj. sa prvim principom svih stvari**«)** ***ovih ideja ili u pretjeranostima u kojima on ideje tako reći hipostazira.*** **(»**hipostaza = podloga, osnova), bit, pojedinačna supstanca. Hipostazirati znači pretvoriti u samostalnost, u supstancijalnost, tj. u nešto što ne postoji materijalno, na primjer pojmove o predmetima; Platonove ideje su hipostazirani pojmovi roda**«)** ***Premda je uzvišeni govor kojim se on služio na ovom polju sasvim sposoban za jedno tumačenje koje je blaže i koje više odgovara prirodi stvari.***

---

to jest u onome što se osniva na slobodi, koja se sa svoje strane nalazi među onim saznanjima koja predstavljaju jedan naročiti proizvod uma. Onaj ko bi pojmove vrline htio da izvede iz iskustva, ko bi htio da učini uzorom od izvora saznanja ono što

u svakom slučaju može služiti samo kao primjer nepotpunog objašnjenja (kao što su zaista mnogi učinili), taj bi od vrline učinio jedno dvosmisleno čudo koje se mijenja prema prilikama i vremenu i koje se ne može upotrijebiti ni za kakvo pravilo. Naprotiv, svako primjećuje da on, kad mu nekoga predstave kao uzor od vrline, ipak samo u svojoj glavi ima pravi original sa kojim upoređuje ovaj važni uzor i cijeni ga samo prema njemu. A taj pravi original jeste ideja vrline (važno, glavno), s obzirom na koju svi mogući predmeti iskustva mogu, doduše, služiti kao primjeri (kao dokazi da se može do izvjesnog stepena ostvariti ono što iziskuje pojam uma), ali ne kao praslike. Iz toga što djelovanje jednog čovjeka nikada neće biti adekvatno onome što sadrži Čista ideja vrline nikako ne izlazi da u ovoj misli ima nečeg himeričnog. (»himera = iluzija, fantazija, sanjarenje, mašta, fikcija«) ***Jer ipak samo je posredstvom ove ideje moguć svaki sud o moralnoj (morati, moram) vrijednosti ili bezvrijednosti; te, prema tome, ona služi kao nužna podloga svakog približavanja moralnom savršenstvu, ma kako nas daleko od toga držale prepreke koje se skrivaju u ljudskoj prirodi i koje se po svom stepenu ne mogu odrediti.***

Platonova Republika ***(Država) ušla je u poslovice kao jedan važni izraziti primjer uobražene savršenosti koja može postojati samo u glavi nekog dokonog mislioca, i*** Bruker ***smatra da je smješno što je Platon tvrdio da jedan knez nikada ne bi vladao kako valja, ako ne bi učestvovao u idejama. Međutim, bolje bi se postupilo kad bi se o ovoj misli više razmišljalo, pa da se ona (ondje gdje nas ovaj izvanredni čovjek ostavlja bez svoje pomoći) objasni putem novih napora, nego da se odbacuje kao nekorisna, pod vrlo bijednim i štetnim izgovorom da je neostvarljiva. Jedan ustav koji bi garantovao*** najveću ljudsku

slobodu ***putem zakona koji bi činili da sloboda svakog pojedinca može postojati*** zajedno sa slobodom svih drugih ljudi ***(ne najveće blaženstvo, jer će ono samo sobom doći) jeste ipak bar jedna*** nužna ideja ***od koje se mora poći ne samo u prvom nacrtu nekog državnog ustava već i u svima zakonima, i pri čemu se mora u početku apstrahovati od datih prepreka koje možda ne proizlaze neizbježno toliko iz ljudske prirode koliko, naprotiv, iz toga što se u zakonodavstvu zanemaruju prave ideje. Jer ništa ne može biti štetnije i nedostojnije jednog filozofa nego što je ono vulgarno pozivanje na iskustvo koje važno protivrječi, a koje ne bi ni postojalo da su one ustanove bile u svoje vrijeme uspostavljene prema idejama i da mjesto njih nisu sirovi pojmovi baš zbog toga osujetili svaku dobru namjeru što su uzeti iz iskustva. Ukoliko bi zakonodavstvo i vladavina bili u većoj saglasnosti sa ovom idejom utoliko bi svakako kazne bile rijeđe, i onda je sasvim pametno tvrditi (kao što to čini Platon) da kazne ne bi bile nikada nužne kad bi zakonodavstvo bilo u potpunom redu. Ali i da ovaj posljednji slučaj nikada ne nastupi, ipak je sasvim tačna ona ideja koja postavlja ovaj maksimum kao uzor kako bi se prema njemu zakonska ustavnost ljudi što više približavala najvećem mogućem savršenstvu. Jer koji je najviši stepen kod koga čovječanstvo mora da ostane, te, dakle, kolika može biti ona provala (razmak, provalija) koja nužno ostaje i dalje između ideje i njenog ostvarenja, to niko ne može, niti treba da određuje upravo zato jer se tiče slobode koja svaku označenu granicu može da prekorači.***

Ali da su stvari u prirodi po svome porijeklu iz ideja, Platon s pravom vidi dokaze za to ne samo u onome u čemu ljudski um pokazuje stvarni kauzalitet i u čemu ideje postaju uzroci (radnji

i njihovih predmeta) koji dejstvuju, u stvari u onome što spada u moral, (moraš, možeš) već i u samoj prirodi. Jedna biljka, jedna životinja, pravilnost reda u ustrojstvu (strukturi) (»struktura = gradnja, ustrojstvo, građa; raspored elemenata dijelova, članova, neke cjeline; cjelina koja je sazdana po nekom pravilu, šemi«) ***svijeta (vjerovatno, dakle, i cijeli red u prirodi) jasno pokazuju da su mogući samo na osnovu ideja; da se zaista nijedan pojedinačni stvor pod naročitim uslovima svoje egzistencije ne podudara sa idejom o onome što je najsavršenije u njegovoj vrsti (kao što se ni čovjek ne podudara sa idejom čovještva koju, štaviše, sam nosi u svojoj duši kao prasliku svojih radnji), da su ipak te ideje u*** najvišem razumu ***određene pojedinačno, nepromjenljivo, potpuno i da predstavljaju prvobitne uzroke stvari, te da je samo ona cjelina koju one čine u međusobnoj vezi u svemiru potpuno adekvatna onoj ideji koju mi o njemu (najvišem razumu) imamo. Ako se izdvoji ono što je pretjerano u izrazu, onda taj duhovni*** (»duhovnost = je aspekt ljudskosti koji se odnosi na način na koji pojedinac traži i izražava smisao i svrhu i značaj s onim što je (sveto, **sve**) važno«) ***zamah ovog filozofa kojim se on penje od kopijskog posmatranja fizičkog poretka u svijetu do arhitektonske veze toga reda prema ciljevima, to jest prema idejama, predstavlja jedan napor koji zaslužuje da bude poštovan i podražavan; a, s obzirom na ono što se odnosi na principe morala, zakonodavstva i religije, gdje ideje čine samo iskustvo (dobroga) tek mogućim, premda se u njemu nikada ne mogu potpuno izraziti, taj njegov zamah predstavlja jednu naročitu zaslugu koja se samo zato ne uviđa, jer se cijeni upravo na osnovu onih empiričkih pravila čija se vrijednost kao principa treba da uništi na osnovu tih ideja. Jer što se tiče prirode, iskustvo nam daje pravilo i predstavlja izvor istine; ali što se tiče moralnih***

zakona, iskustvo je (avaj! [»A, šta ću«]***) mati privida, te je za svaku osudu da zakone o onome šta*** treba da činim ***uzimam od onoga što se čini(činilo), ili da ih time ograničavam.***

Mjesto svih ovih posmatranja, u čijem se pravilnom izvođenju, u stvari, sastoji naročito dostojanstvo filozofije, mi ćemo se sada baviti jednim radom koji nije tako sjajan, ali koji nije i nekoristan, a to je: da uravnamo i osposobimo za podizanje onih veličanstvenih moralnih zgrada ono zemljište na kome se nalaze mnogi krtičnjaci koje je izradio um tražeći uzaludno, ali sa velikim pouzdanjem skrivena blaga i koji se groze sigurnosti takvog zidanja. Na nama je, dakle, sada da tačno upoznamo transcendentalnu upotrebu čistog uma, njegove principe i ideje, da bismo mogli da odredimo i ocijenimo što treba, i kakav bi trebao biti uticaj čistog uma i njegovu vrijednost. Ipak prije nego što ostavim na stranu ovaj prethodni uvod, molim sve one kojima filozofija leži na srcu (kojih je više samo na riječi, nego onih koji u stvari tako osjećaju), neka, ako se budu uvjerili u ovo što malo prije rekoh kao i u ono što će doći, uzmu u zaštitu izraz ideja ***u njegovom prvobitnom značenju, kako ne bi kasnije zapao među one druge izraze kojima se obično označavaju svakakve vrste predstava bez ikakvog utvrđenog reda i kako se ne bi nauka oštetila. Tjâ, mi ne oskudijevamo u nazivima koji su dovoljno podesni za svaku vrstu predstava, uslijed čega nemamo potrebe da diramo u posjed neke druge vrste predstava. Evo jednih ljestvica od njih.***
Predstava ***uopšte (reprezentacija) jeste rod. Ispod nje stoji predstava sa sviješću (percepcija). (»*** = doživljaj kojim neposredno preko svojih osjetnih organa predstavljamo različite predmete i pojave okolnog svijeta. Percepcija se osniva na osjetnim podatcima, ali ona nije zbir osjeta, nego

organizovana osjetna cjelina u kojoj svaki osjetni podatak ima svoje posebno, cjelinom određeno značenje. - Sadržaj, jasnoća i određenost naših percepcija pod uticajem su različitih vanjskih i unutrašnjih faktora**«)** ***Jedna*** percepcija ***koja se odnosi samo na subjekat kao modifikacija njegovog stanja jeste*** osjećaj ***(senzacija); jedna objektivna percepcija jeste*** saznanje ***(znanje). Saznanje je ili*** opažaj ***ili*** pojam ***(intuicija ili koncept). Opažaj se odnosi neposredno na predmet i pojedinačan je, pojam se odnosi na predmet posredno, posredstvom jedne oznake koja može biti zajednička većem broju stvari. Pojam je ili*** empirički ***ili*** čist pojam***; i čist pojam ukoliko ima svoje porijeklo jedino u razumu (ne u čistoj slici čulnosti) zove se notio.*** **(»**notio = pojam razuma, zajednički pojam, opšti pojam, ona predstava koja je svim ljudima od prirode data, nazivajući je: „osnovni kriterij istine"**«)** ***Jedan pojam izveden iz notiona i koji prevazilazi mogućnost iskustva jeste*** ideja ***ili pojam uma. Onome ko se jednom navikne na ove razlike mora biti nepodnošljivo kada čuje da se predstava crvene boje naziva idejom; ona se ne može zvati čak ni notio (pojam razuma).***

Drugi odsjek

prve knjige transcendentalne dijalektike

O TRANSCENDENTALNIM IDEJAMA

Transcendentalna analitika dala nam je primjer koji pokazuje kako u prostoj logičkoj formi našeg saznanja može da

se nalazi izvor čistih pojmova a priori, koji predstavljaju predmete prije svakog iskustva ili koji, upravo, pokazuju ono sintetično jedinstvo koje jedino omogućava empiričko saznanje o predmetima. Forma sudova (preobražena u jedan pojam sinteze opažaja) proizvela je kategorije koje upravljaju svakom upotrebom razuma u iskustvu. Mi isto tako možemo očekivati da će forma posrednih zaključaka, kad se prema kategorijama primjeni na sintetično jedinstvo opažaja, sadržavati u sebi izvor naročitih pojmova a priori koje možemo nazvati čistim pojmovima uma ili transcendentalnim idejama ***i koji će po principima određivati upotrebu razuma u cjelini bilo kakvog iskustva.***

Funkcija uma u njegovim zaključcima sastojala (»sastoji«) ***se u opštosti saznanja prema pojmovima, a sam zaključak uma jeste jedan sud koji je određen a priori u cijelom obimu svoga uslova. Ja bih*** (»sam«) ***ovaj stav: Cezar je smatran, mogao da izvedem takođe iz iskustva samo pomoću razuma. Međutim, ja tražim jedan pojam koji sadrži u sebi onaj uslov pod kojim biva dat predikat (tvrdnja uopšte) ovog suda (to jest u ovom slučaju pojam čovjeka), pa pošto sam taj pojam stavio pod ovaj uslov, uzet u njegovom cijelom obimu (svi su ljudi smrtni), ja onda određujem prema tome saznanje svog predmeta (Cezar je smrtan).***

Prema tome, mi u konkluziji jednog posrednog zaključka ograničavamo jedan predikat na jedan izvjestan predmet, pošto smo ga prije toga zamislili u gornjoj premisi pod izvjesnim uslovima u njegovom cijelom obimu. Ova potpuna veličina obima u odnosu na jedan takav uslov zove se opštost (univerzalnost). Ovoj opštosti odgovara u sintezi opažaja cjelokupnost ***(svijet) ili*** totalitet ***uslova. Dakle,***

transcendentalni pojam uma nije ništa drugo do pojam o totalitetu uslova ***za nešto što je dato kao uslovljeno. Pošto sad samo ono što je*** neuslovljeno ***omogućava totalitet uslova i pošto je, obrnuto, sam totalitet uslova uvijek neuslovljen: to se jedan čist pojam uma uopšte može definisati pomoću pojma o neuslovljenome ukoliko on u sebi sadrži jedan osnov sinteze onoga što je uslovljeno.***

Postoji onoliko čistih pojmova uma koliko ima raznih vrsta odnosa koje razum sebi predstavlja posredstvom kategorija, te će morati da se traži **PRVO** ***jedno*** neuslovljeno ***za*** kategoričnu ***sintezu u jednom subjektu.*** **DRUGO** ***za*** hipotetičnu ***sintezu članova jednog niza.*** **TREĆE** ***za*** disjunktivnu ***sintezu dijelova u jednome*** sistemu***.***

Postoji, u stvari, upravo toliko vrsta posrednih zaključaka, od kojih svaka pomoću prosilogizma **(»**prosilogizam, za razliku od episilogizma **[»*epsilogizam***, *za razliku od prosilogizma je završni odnosno naredni silogizam u polisilogizmu***«]**, početni odnosno prethodni silogizam u polisilogizmu, gdje je njegov zaglavak premisa slijedećeg drugog silogizma**«)** ***vodi ka onome što je neuslovljeno: jedna ka subjektu koji sam nije više predikat, druga ka pretpostavci koja ništa više ne pretpostavlja i treća ka jednom agregatu članova podjele pored kojih nije potrebno ništa više da bi se podjela jednoga pojma završila. Zato su čisti pojmovi uma o totalitetu uslova u sintezi nužni bar kao zadaci u kojima se zahtjeva da se jedinstvo razuma produži po mogućnosti do onoga što je neuslovljeno, te imaju osnov u prirodi ljudskog uma; uostalom, ovim transcendentalnim pojmovima može i nedostajati in concreto neka upotreba koja odgovara njihovoj prirodi, te da se, prema tome, od njih nema nikakve druge koristi do te što oni***

određuju razumu onaj pravac u kome njegova upotreba, proširena do krajnjih mogućih granica, ostaje u isto vrijeme u potpunoj saglasnosti sa samom sobom.

Ali kad ovdje govorimo o totalitetu uslova i o onome što je neuslovljeno kao o zajedničkom nazivu svih pojmova uma, mi nailazimo opet na jedan izraz koga se ne možemo lišiti, a koji ipak ne možemo upotrijebiti sa sigurnošću, i to zbog jedne njegove dvosmislenosti koja se spojila sa njim uslijed jedne dugotrajne zloupotrebe.

Riječ apsolutno ***jeste jedna od onog malog broja riječi koje su u svom prvobitnom značenju odgovarale potpuno jednom pojmu kome u isto doba nije odgovarala tačno ni jedna druga riječ istog jezika, te uslijed toga gubitak te riječi ili, što u stvari znači isto, njena kolebljiva upotreba (malo po malo dolazi*** *relativno****)*** ***mora povući za sobom i gubitak samog pojma, i to pojma koga se ne možemo lišiti a da se veoma ne oštete sva transcendentalna rasuđivanja, jer je on vrlo važan za sam um. Riječ*** apsolutno ***upotrebljava se danas češće da bi se samo pokazalo da nešto važi o jednoj stvari kad je posmatramo*** po sebi***, te, dakle, o njenoj*** unutrašnjosti***. U ovom značenju izraz*** apsolutno-moguć ***značio bi ono što je po sebi (interno = unutrašnje, unutra) moguće, a to je u stvari*** najmanje ***što se o jednom predmetu može kazati. Međutim, ova se riječ katkad upotrebljava za to da se pokaže da nešto važi pod svim uslovima (neograničeno), (na primjer, apsolutna vladavina), te bi izraz*** apsolutno-moguć ***u ovom smislu označavao ono što je moguće u svakom pogledu*** pod svim uslovima***, a to je opet*** najviše ***što mogu reći o mogućnosti jedne stvari. Istina je, ova se značenja katkad podudaraju. Tako, na primjer, ono što je po svojoj unutrašnjoj prirodi nemoguće, to je tako isto nemoguće u***

svakom pogledu, te je, dakle, apsolutno nemoguće. Ali u najviše slučajeva ta se značenja beskrajno razilaze, i ja ni na koji način ne mogu iz toga što je nešto po sebi moguće da zaključim da je ono zbog toga u svakom pogledu, to jest apsolutno moguće. Štaviše, ja ću u sljedećem o apsolutnoj nužnosti pokazati da ona nikako ne zavisi u svima slučajevima od unutrašnje nužnosti, te, dakle, da se ne smije smatrati kao jednoznačna sa njom. Ono čija je smrtnost po njegovoj unutrašnjoj prirodi nemoguća, njegova je suprotnost zaista u svakom pogledu nemoguća, te, dakle, ono sâmo jeste apsolutno nužno. Ali ja ne mogu zaključivati obrnuto; ono što je apsolutno nužno, njegova je suprotnost po njegovoj unutrašnjoj prirodi ***nemoguća, to jest*** apsolutna ***nužnost stvari jeste*** unutrašnja ***nužnost. Jer ova unutrašnja nužnost jeste u nekim slučajevima jedan potpuno prazan izraz sa kojim ne možemo vezati ni najmanji pojam; naprotiv, izraz nužnosti jedne stvari pod svim uslovima (u odnosu na sve moguće) sadrži u sebi sasvim naročite odredbe. Prema tome, pošto gubitak jednog pojma koji ima veliku primjenu u spekulativnoj filozofiji nikako ne može da bude ravnodušan jednom filozofu, to se nadam da mu neće biti ravnodušna ni ova brižljivost sa kojom se mi trudimo da odredimo i očuvamo jedan izraz za koji je vezan ovaj pojam.***

Ja ću se služiti riječju: apsolutno u ovom širem značenju, i njoj nasuprot stavit ću ono što važi samo relativno ili u naročitom smislu(posebnom smislu po sebi); jer pojam relativnoga **(**»relativno = nepoznato, neodređeno; uvjetovano u odnosu prema nečemu**«)** ***ograničen je na uslove, a pojam apsolutnoga važi bez ograničenja.***

Dakle, transcendentalni pojam uma odnosi se uvijek samo na apsolutni totalitet u sintezi uslova i završava se samo i

jedino kod onoga što je potpuno neuslovljeno, to jest što je u svakom smislu neuslovljeno. Jer čisti um prepušta sve razumu koji se odnosi neposredno na predmete opažanja ili upravo na njihovu sintezu u imaginaciji, (»imaginacija = mašta, zamišljanje, moć zamišljanja«) ***a za sebe zadržava samo apsolutni totalitet u upotrebi pojmova razuma i traži da*** sintetično ***jedinstvo koje se zamišlja u*** kategoriji ***sprovede naviše do onoga što je apsolutno neuslovljeno. Zato se taj totalitet može zvati*** racionalno jedinstvo ***pojava, kao što se ono jedinstvo koje izražava kategorija može zvati*** intelektualno jedinstvo. ***Tako se, dakle, um odnosi samo na upotrebu razuma i to ne ukoliko razum sadrži osnov mogućnosti iskustva (jer apsolutni totalitet uslova nije pojam koji se može upotrijebiti u nekom iskustvu, pošto nikakvo iskustvo nije neuslovljeno), već da bi mu propisao pravac ka izvjesnom jedinstvu o kome razum nema nikakvog pojma i koje izlazi na to da obuhvati ujedno u*** apsolutnoj cjelini ***sve radnje razuma s obzirom na svaki predmet. Otuda je objektivna upotreba čistih pojmova uma uvijek*** transcendentna***, međutim, objektivna upotreba čistih pojmova razuma mora po svojoj prirodi da bude uvijek*** imanentna***, jer se ograničava samo na moguće iskustvo.***

Pod idejom ***ja razumijem jedan nužan pojam uma za koji u čulima ne može biti dat nikakav predmet koji se sa njim potpuno podudara. Ovi naši pojmovi čistoga uma o kojima sada razmišljamo jesu, dakle,*** transcendentalne ideje***. One su pojmovi čistoga uma, jer posmatraju sve iskustveno saznanje kao određeno na osnovu apsolutnog totaliteta uslova. One nisu proizvoljno izmišljene već su zadate samom prirodom uma i zato se nužnim načinom odnose na cijelu upotrebu razuma. One su, najzad, transcendentalne i prevazilaze granice svakog***

iskustva, u kome se, dakle, nikada ne može naći neki predmet koji bi bio adekvatan **(»** = odgovarajući, primjeren, izjednačen**«)** ***transcendentalnoj ideji. Kad se jedna ideja imenuje, onda se u pogledu objekta (kao jednog predmeta čistoga razuma) kaže*** vrlo mnogo***, ali se s obzirom na subjekat (to jest u pogledu njegove stvarnosti pod empiričkim uslovom) kaže upravo zato*** vrlo malo ***što ideja kao pojam jednoga maksimuma nikada ne može biti data in concreto na adekvatan način. Pa pošto u tome leži jedini cilj kome um teži u svojoj čistoj spekulativnoj upotrebi i pošto približavanje jednome pojmu do koga se ipak nikada ne može dospjeti znači isto toliko kao i kad bi taj pojam potpuno nedostajao, to se za jedan takav pojam kaže: on je*** samo ***jedna ideja. Tako bi se moglo reći: apsolutna cjelina svih pojava jeste*** samo jedna ideja***; jer, pošto mi takvu cjelinu nikada nećemo moći da ostvarimo u nekoj slici, to ona ostaje jedan*** problem ***bez ikakvog rješenja. Naprotiv, pošto je u praktičnoj upotrebi razuma stalo samo do izvođenja u kome se postupa po pravilima, to ideja praktičnoga uma uvijek može biti data zaista, premda samo delimično, in concreto; štaviše, ona je neophodan uslov svake praktične upotrebe uma. Ostvarivanje te ideje jeste uvijek ograničeno i nepotpuno, ali u granicama koje se ne mogu odrediti, dakle: uvijek stoji pod uticajem pojma neke apsolutne potpunosti. Prema tome, praktična ideja jeste uvijek vrlo plodna i s obzirom na realne radnje neophodno nužna. U njoj, štaviše, čisti um nalazi kauzalitet koji je potreban da bi stvarno proizveo ono što se sadrži u njegovom pojmu. Zato se o*** mudrosti ***ne može kazati tako reći sa omalovažavanjem:*** ona je samo jedna ideja***; već upravo zbog toga što je ona ideja o nužnom jedinstvu svih mogućih ciljeva, to ona u cjelokupnoj praksi mora da služi kao***

pravilo, i to kao prvobitni (prvi i bitni) uslov koji bar vrši ograničenje.

Premda mi sada o transcendentalnim pojmovima uma moramo reći: oni su samo ideje***, to ipak nikako nećemo moći da ih smatramo za suvišne i ništavne. Jer, iako se pomoću njih ne može odrediti nikakav objekat, ipak oni u osnovi i neopaženo mogu služiti razumu*** kao ***kanon*** ***njegove proširene i skladne upotrebe, čime on zaista ne saznaje nikakav predmet više pored onih predmeta koje bi saznao pomoću svojih pojmova, ali se u ovome saznanju ipak bolje kreće i dalje ide. Da ne govorimo o tome što oni možda omogućavaju neki prelaz od pojmova prirode ka praktičnim pojmovima, te na taj način mogu moralnim idejama pribaviti oslonac i vezu sa spekulativnim saznanjima uma. O svemu tome mora se očekivati objašnjenje u sljedećem.***

Ali pridržavajući se našega cilja, mi ćemo ovdje ostaviti na stranu praktične ideje, te ćemo tako posmatrati um samo u njegovoj spekulativnoj upotrebi, pa i tu još uže, to jest, samo u njegovoj transcendentalnoj ***upotrebi. Pri tom moramo poći onim istim putem kojim smo išli gore kod*** dedukcije ***kategorija: a to je da razmotrimo logičku formu saznanja uma i da vidimo da li možda um na osnovu nje postaje tako isto izvor pojmova koji čine da smatramo objekte po sebi kao određene sintetički*** a priori ***s obzirom na ovu ili onu funkciju uma.***

Um, posmatran kao moć jedne određene logičke forme saznanja, jeste moć zaključivanja, to jest posrednog ***suđenja (na osnovu*** supsumcije ***uslova jednog mogućeg suda pod uslov jednog datog suda). Dati sud jeste opšte pravilo (gornja premisa, maior).*** (»maior, u logici: viši pojam u silogizmu, koji u zaglavku dolazi kao predikat; Viša premisa«)

Supsumcija uslova jednog drugog mogućeg suda pod uslov pravila jeste druga premisa (minor). **(»**minor, u logici: niži pojam u silogizmu, koji u zaglavku dolazi kao subjekt; niža premisa**«)** ***Onaj realni sud koji izražava tvrdnju pravila*** u supsumiranom slučaju ***jeste*** zaključak***. Takvo pravilo, kazuje nešto opšte pod izvjesnim uslovom. I sada se u jednome datome slučaju nalazi uslov pravila. Prema tome, ono što je pod onim uslovom važilo uopšte smatra se da važi i u datome slučaju (koji sadrži u sebi ovaj uslov). Lako se vidi da um dolazi do jednog saznanja na osnovu postupaka razuma koji sačinjavaju jedan niz uslova. Ako do stava: sva su tijela promjenljiva, dolazim samo na taj način što počinjem od udaljenijeg saznanja (u kome se pojam tijela još ne javlja, ali koji ipak sadrži uslov toga saznanja), i to od stava: sve složeno jeste promjenljivo; od ovog stava prelazim na jedan bliži stav koji stoji pod uslovom onog prvog saznanja, u stvari na stav: tijela su složena; pa tek od ovog stava prelazim na jedan treći stav koji sada spaja udaljeno saznanje (promjenljivo) pa sa datim saznanjem, na stav: prema tome, tijela su promenljiva: onda sam došao do jednog saznanja (do jedne konkluzije) na osnovu jednog niza uslova (premisa). I sada svaki niz čiji je eksponent dat (eksponent kategoričkih ili hipotetičnih sudova) može se produžiti; te, dakle, upravo isti postupak uma vodi ka*** polilogističkom zaključivanju ***koja čini jedan niz zaključaka koji se može u neodređene daljine produžavati bilo na strani uslova*** (po prosilogizmima) **(»**prosilogizam, za razliku od episilogizma, početni odnosno prethodni silogizam u polisilogizmu, gdje je njegov zaglavak premisa slijedećeg drugog silogizma**«)** ***bilo na strani onoga što je uslovljeno*** (po episilogizmima)**.**

Ali ubrzo se primjećuje da se lanac ili niz prosilogizama, to jest saznanja izvedenih na strani razloga ili uslova za jedno dato saznanje, drugim riječima: da se niz posrednih zaključaka koji se penje ***ipak mora drukčije ponašati prema moći uma nego niz*** koji se spušta***, to jest nego progresija uma na osnovu episilogizama na strani onoga što je uslovljeno. Jer, pošto je u prvom slučaju saznanje*** (zaključak) ***dato samo kao uslovljeno, to se pomoću uma ne može do njega doći drukčije nego samo pod pretpostavkom da su svi članovi niza na strani uslova dati (totalitet u nizu premisa), jer dati sud moguć je a priori samo pod tom pretpostavkom; naprotiv, na strani onoga što je uslovljeno ili na strani zaključaka zamišlja se samo jedan niz koji postaje, a ne niz koji je cio pretpostavljen ili dat, te, dakle, zamišlja se samo neka potencijalna progresija. Otuda, ako se neko saznanje smatra kao uslovljeno, onda je um prinuđen da smatra niz uslova u liniji koja se penje kao završen i kao dat u svome totalitetu. Ali ako se to isto saznanje smatra u isto vrijeme kao uslov drugih saznanja, koja među sobom sačinjavaju jedan niz zaključaka u liniji koja se spušta, onda umu može biti sasvim svejedno dokle se prostire ova progresija*** straga***, (na poleđini, od pozadi) i da li je uopšte moguć totalitet ovoga niza, jer umu nije potreban neki takav niz za konkluziju koja je pred njim, pošto je ona već dovoljno određena i osigurana na osnovu svojih razloga*** sa prednje strane***. Bilo sad da niz premisa ima na strani uslova neki početak kao najviši uslov bilo da ga nema, te, dakle, da je*** sa prednje strane ***bez granica, ipak on mora da sadrži totalitet uslova, čak i da pretpostavimo*** (»postavimo, čak i«) ***da mi ne bismo nikada mogli uspjeti da ga shvatimo, te cio niz mora da bude bezuslovno istinit, ako ono uslovljeno koje se smatra kao zaključak koji otuda proizilazi treba da važi kao istinito. To je***

jedan zahtjev uma koji oglašava svoje saznanje za a priori određeno i za nužno: ili da je ono po sebi takvo, u kome slučaju njemu nisu potrebni nikakvi razlozi, ili, ako je izvedeno, da je takvo kao jedan član u nekom nizu razloga koji je sam bezuslovno istinit.

Treći odsjek

prve knjige transcendentalne dijalektike

SISTEM TRANSCENDENTALNIH IDEJA

Ovdje nemamo posla sa logičkom dijalektikom koja apstrahuje od svake sadržine saznanja pa otkriva samo lažni privid u formi posrednih zaključaka, već sa transcendentalnom dijalektikom koja treba da sadrži potpuno a priori porijeklo izvjesnih saznanja iz čistoga uma i izvedenih pojmova čiji predmet nikako ne može biti dat empirički, te koji, dakle, leže sasvim izvan moći čistoga razuma. Iz prirodnog odnosa koji transcendentalna upotreba našeg saznanja mora da ima prema njegovoj logičkoj upotrebi, kako u zaključcima tako u sudovima, mi smo izveli: da će biti svega tri vrste dijalektičkih zaključaka koji se primjenjuju na one tri vrste zaključaka pomoću kojih um može na osnovu principa doći do nekih saznanja, i da će u svima njima (»posebno«) ***zadatak uma biti da se penje od uslovljene sinteze za koju razum ostaje vječito vezan ka neuslovljenoj sintezi do koje razum nikada ne može dospjeti.***

Evo sad svih odnosa koje mogu imati naše predstave: **1.)** ***odnos prema subjektu,*** **2.)** ***odnos prema objektima, i to ili prema objektima kao pojavama ili kao predmetima mišljenja***

uopšte. Ako se ova pod-podjela spoji sa gornjom podjelom, onda je svaki odnos predstava o kome možemo sebi napraviti neki pojam ili neku ideju trojak: 1) odnos prema subjektu, 2) odnos prema raznovrsnosti objekta u pojavi, 3) odnos prema svim stvarima uopšte.

Ali dok svi čisti pojmovi uopšte imaju posla sa sintetičnim jedinstvom predstava, dotle pojmovi čistoga uma (transcendentalne ideje) imaju posla sa bezuslovnim sintetičnim jedinstvom, svim uslovima uopšte. Prema tome, sve transcendentalne ideje moći će da se podijele u tri klase***, od kojih*** PRVA ***sadrži apsolutno (bezuslovno)*** jedinstvo misaonog subjekta***,*** DRUGA ***apsolutno*** jedinstvo niza uslova pojave***,*** TREĆA ***apsolutno*** jedinstvo uslova svih predmeta mišljenja uopšte***.***

Misaoni subjekat jeste predmet psihologije***, skup svih pojava (svijet) predmet je (Ko smo?)*** kosmologije***,*** ***(***»kosmologija = potraga o postanku i razvoju svijeta***«)*** ***a ona stvar koja sadrži najviši uslov mogućnosti svega što se može zamisliti (biće svih bića) jeste predmet*** teologije***. Prema tome, čisti um nameće ideju za jednu transcendentalnu nauku o duši*** (racionalna psihologija) ***za neku transcendentalnu nauku o svijetu*** (racionalna kosmologija) ***i, najzad, za neko transcendentalno saznanje Boga*** (transcendentalna teologija)***. Štaviše, ni sama skica jedne ili druge od ovih nauka nikako ne potiče od razuma, čak i kad bi se on spojio sa najvišom logičkom upotrebom uma, to jest sa svim mogućim zaključcima, pa da ide od jednog predmeta te upotrebe (pojave) ka svim drugim predmetima do najudaljenijih članova empiričke sinteze, već predstavlja jedan čist i pravi produkt (proizvod) ili problem čistoga uma.***

Koji modusi ***čistih pojmova uma stoje pod ova tri naslova svih transcendentalnih ideja, to će se pokazati potpuno u narednom glavnom dijêlu. Oni se upravljaju prema*** ***kategorijama*****. *Jer čisti um nikada se ne primjenjuje neposredno na predmete, već na pojmove razuma o predmetima. Isto tako, tek pošto se pređu sva ova izlaganja moći će da se vidi: kako um jedino pomoću*** ***sintetičke*** ***upotrebe one iste funkcije kojom se služi u*** ***kategoričnom*** ***zaključku mora nužnim načinom doći do pojma apsolutnog jedinstva*** misaonog subjekta***, kako dalje, logičko postupanje u*** ***hipotetičnim*** ***zaključcima mora nužno da povuče za sobom ideju o onome što je apsolutno bezuslovno*** u jednom nizu ***datih uslova, i na kraju, kako sama forma (izgled)*** ***disjunktivnog*** ***zaključka mora nužno da povuče za sobom najviši pojam uma o nekom*** biću svih bića***; jedna misao koja na prvi pogled izgleda krajnje*** ***paradoksna*****.**

O ovim transcendentalnim idejama nije, zapravo, nikako moguća onakva objektivna dedukcija ***kakvu smo mogli dati o*** ***kategorijama*****. *Jer one, u stvari, nemaju nikakvog odnosa prema nekom objektu koji bi mogao biti dat kao sa njima podudaran, i to upravo zbog toga što su one samo ideje. Ali mi smo pokušali, subjektivnu dedukciju tih transcendentalnih ideja iz prirode našega uma, pa smo to u ovome glavnom dijêlu i učinili.***

Lako se vidi da čisti um nikako nema drugog cilja osim apsolutnog totaliteta sinteze na strani uslova ***(bilo*** ***inherencije*** ***ili dependencije ili konkurencije)*** **(»**dependencija = ovisiti o; ovisnost neke osobe, događaja ili stvari o nekoj drugoj osobi, događaju ili stvari. Relacija u kojoj je nešto postojeće ili pomišljeno ovisno o nečem drugom postojećem ili pomišljenom. Upućenost nečega na nešto drugo**«)** ***i da*** u pogledu onoga što je uslovljeno ***nema nikakva posla sa***

apsolutnom potpunošću. Jer njemu je potreban samo i jedino apsolutni totalitet sinteze na strani uslova da bi pretpostavio cio niz uslova i da bi ga na taj način dao razumu a priori. Ali ako je neki potpuno (i bezuslovno) dati uslov već tu, onda više nije potreban neki pojam uma radi produženja niza, jer razum čini sam od sebe svaki korak naniže, od uslova ka onome što je uslovljeno***. Na taj način transcendentalne ideje služe samo za*** penjanje ***u nizu uslova do onoga što je bezuslovno, to jest do principa. A što se tiče*** spuštanja ***ka onome što je uslovljeno, postoji zaista jedna veoma rasprostranjena logička upotreba koju naš um čini od zakona razuma, ali tu ne postoji nikakva transcendentalna upotreba; i kada mi sebi napravimo neku ideju o apsolutnom totalitetu jedne takve sinteze*** (napredka)***, na primjer, o cijelome nizu svih*** budućih ***promjena u svijetu, onda je to jedna zamišljena stvar*** (biti razuman)***, koja se zamišlja samo proizvoljno, a koju um ne pretpostavlja nužno. Jer, radi mogućnosti onoga što je uslovljeno pretpostavlja se zaista totalitet njegovih uslova, ali ne i totalitet njegovih posljedica. Prema tome, jedan takav pojam nikako nije neka transcendentalna ideja, sa kojom ipak mi jedino ovdje imamo posla.***

Naposljetku se primjećuje i to: da se između samih transcendentalnih ideja pokazuje izvjesna veza i izvjesno jedinstvo i da čisti um sva svoja saznanja dovodi u sistem posredstvom tih ideja. Ići od saznanja samog sebe (duše) do saznanja svijeta, pa posredstvom ovog saznanja svijeta doći do saznanja prabića, to je jedan tako prirodan tok da izgleda sličan logičkom hodu uma kada ide od premise ka zaključku.*

---

* ***Pravi cilj metafizičkih ispitivanja jesu samo ove tri ideje:*** Bog, sloboda i besmrtnost***, tako da drugi od ovih pojmova, kad se spoji sa onim prvim, treba da dovede do trećeg pojma kao do jednog nužnog zaključka. Sve ostalo čime se ova nauka bavi služi joj samo kao sredstvo da bi došla do ovih ideja i njihovog realiteta. One njoj nisu potrebne radi prirodne nauke, već da bi prevazišla prirodu. Potpuno objašnjenje tih ideja učinilo bi*** teologiju, moral ***i, spajanjem ovih dvaju nauka,*** religiju***, to jest najviše ciljeve naše egzistencije zavisnim jedino od spekulativne moći uma i ni od čega drugog. U jednom sistematskom predstavljanju tih ideja navedeni red, kao*** sintetičan***, bio bi najzgodniji; ali u radu koji mora doći prije njega analitički red koji je suprotan onome biće zgodniji za naš cilj koji se sastoji u tome da naš veliki plan izvedemo na taj način što ćemo ići od onoga što nam iskustvo neposredno pruža, od*** nauke o duši ka nauci o svijetu***, pa odatle ka saznanju*** Boga.

Da li sad ovdje postoji zaista u osnovi neka tajna srodnost, kao što je ona srodnost koja postoji između logičkog i transcendentalnog postupanja, to je takođe jedno od onih pitanja na koje se odgovor mora očekivati tek u toku ovih ispitivanja. Zasad smo naš cilj već postigli, pošto smo uspeli da iz njihovog dvosmislenog stanja izvedemo transcendentalne pojmove uma koje inače filozofi u svojim teorijama miješaju sa drugim pojmovima ne razlikujući ih dovoljno od pojmova razuma i pošto smo odredili njihovo poreklo i, na taj način, utvrditi njihov broj iznad koga ih ne može biti više, pa smo ih predstavili u jednoj sistematskoj vezi, čime se za um obilježava i ograničava jedna naročita oblast.

Druga knjiga

TRANSCENDENTALNE DIJALEKTIKE

o dijalektičkim zaključcima čistoga uma

Može neko reći da je predmet jedne proste transcendentalne ideje nešto o čemu nemamo nikakvog pojma, iako je ta ideja sasvim nužno proizvedena u umu u skladu s njegovim osnovnim zakonima. Jer, u stvari, o jednom predmetu koji treba da je (odgovarajući) adekvatan zahtjevu uma nije moguć nikakav pojam razuma, to jest jedan takav pojam koji se u jednom mogućem iskustvu može pokazati i tu učiniti očiglednim. Ipak bismo se bolje izrazili i sa manje opasnosti od toga da budemo pogrešno shvaćeni, ako bismo rekli da o objektu koji odgovara nekoj ideji nikako ne možemo imati neko saznanje, premda o njemu možemo imati jedan problematičan pojam.

Ali bar transcendentalni (subjektivni) realitet čistih pojmova uma zasniva se na tome što mi do takvih ideja dolazimo na osnovu jednog nužnog posrednog zaključka. Prema tome, biće takvih posrednih zaključaka koji ne sadrže nikakve empiričke premise i posredstvom kojih mi zaključujemo od nečeg što poznajemo na nešto drugo o čemu nemamo nikakvog pojma, a čemu, pri svemu tome, ipak na osnovu jednog neizbježnog privida pripisujemo objektivni realitet. Takvi zaključci, dakle, mogu se s obzirom na njihov rezultat prije

nazvati sofizmima nego silogizmima, premda se zbog svoga porijekla mogu zvati zaključci uma, jer ipak nisu proizvoljno izmišljeni ili slučajno postali, već su proizašli iz prirode uma. To su sofistikacije **(»**sofistika = filozofsko učenje starogrčkih sofista; umijeće domišljatog dokazivanja, zloupotreba jezično izražajnih mogućnosti i logičkih oblika**«)** ***ne ljudi već samog čistog uma, te od njih ne može da se oslobodi ni najmudriji među svima ljudima, koji će, doduše, poslije mnogih napora možda moći da preduprijede zabludu, ali se privida koji ga neprekidno muči i obmanjuje nikada neće moći potpuno da oslobodi.***

Ovih dijalektičkih zaključaka uma ima, dakle, svega tri vrste, toliko koliko ima ideja na koje njihove konkluzije izlaze. U zaključku uma **PRVE KLASE** ***ja zaključujem od transcendentalnog pojma o subjektu koji ne sadrži nikakvu raznovrsnost na apsolutno jedinstvo toga istog subjekta o kome na taj način ne dobijam nikakav pojam. Taj dijalektički zaključak ja ću zvati transcendentalni paralogizam.*** **DRUGA** ***klasa sofističkih zaključaka zasniva se na transcendentalnom pojmu o apsolutnom totalitetu niza uslova za jednu datu pojavu uopšte; i ja iz toga što uvijek imam jedan protivrječan pojam o bezuslovnom sintetičkom jedinstvu niza na jednoj strani izvodim tačnost njemu suprotnog jedinstva o kome ipak tako isto nemam nikakvog pojma. Ja ću ono stanje uma u kome se on nalazi pri ovim dijalektičkim zaključcima zvati*** antinomija ***čistoga uma.*** **(»**antinomija = protuzakonitost, protivrječje nekoga zakona ili stava sa samim sobom, tako da se jedan te isti stav ili pravilo može opravdano tumačiti na dva različita značenja. Kao protivrječje u koje čisti um zapada sa samim sobom ukoliko pitanje o cjelini svijeta pokušava riješiti

dogmatski, tj. spekulativno. Četiri su vrste antinomija, gdje su teza i antiteza međusobno suprotstavljene**«)** ***Naposljetku, prema* TREĆOJ *vrsti sofističkih zaključaka ja iz totaliteta uslova pod kojima mislim o predmetima uopšte, ukoliko mi oni mogu biti dati, izvodim apsolutno sintetičko jedinstvo svih uslova za mogućnost stvari uopšte, to jest od stvari koje prema samom njihovom transcendentalnom pojmu ne poznajem ja zaključujem na jedno biće svih bića koje pomoću jednog transcendentalnog pojma još manje poznajem, i o čijoj bezuslovnoj nužnosti ne mogu sebi da načinim nikakav pojam. Ovaj dijalektički zaključak uma ja ću zvati*** ideal ***čistoga uma.*** **(»**ideal = uzor, cilj, svrha, smisao, misao vodilja, regulativ života, opstanka, htijenja, djelovanja. Ideja maksimalnog savršenstva ili potpunosti nekog predmeta u svojoj vrsti (ličnosti, svojstva, stanja, stvari i dr.) kao najvišeg cilja dobra kojem treba težiti da bi se dostigao, dokučio, progres, napredak**«)**

Prvi glavni dio

druge knjige transcendentalne dijalektike

O PARALOGIZMIMA ČISTOGA UMA

Logički paralogizam sastoji se u formalnoj lažnosti jednog posrednog zaključka, a njegova sadržina može inače biti koja mu drago. Ali jedan transcendentalan paralogizam ima neki transcendentalan razlog formalne lažnosti svoga zaključivanja. Na taj način takav jedan pogrešan zaključak

imaće svoj razlog u prirodi ljudskoga uma i povlačiće za sobom jednu neizbježnu iako ne nerješivu iluziju.

Sada dolazimo na jedan pojam koji gore nismo unijeli u opštu listu transcendentalnih pojmova, ali ga ipak moramo u njih ubrojati, a da se zato ona tabla ipak ni najmanje ne izmjeni i ne oglasi za nepotpunu. To je pojam ili, ako se radije hoće sud: Ja mislim***. Ali lako se vidi da je taj pojam*** (vozilo, vozač) ***svih pojmova uopšte, pa, dakle, i transcendentalnih pojmova, te se uvijek nalazi među njima, uslijed čega je isto tako transcendentalan, ali ne može da ima neki naročiti naslov, jer on služi samo tome da svako mišljenje pokaže kao nešto što pripada svijesti. Međutim, ma kako da je čist od svega empiričkoga (od utiska čula), ipak on služi tome da se prema prirodi naše moći predstavljanja razlikuju dvije vrste predmeta.*** Ja***, ukoliko mislim, jesam predmet unutrašnjeg čula i zovem se duša. Ono što je predmet spoljašnjih čula zove se tijelo. Prema tome, izraz: Ja kao misleno biće znači predmet psihologije, koja se može zvati racionalna nauka o duši, ako ne tražim da o duši znam išta više nego ono što se nezavisno od svega iskustva (koje me određuje bliže i in concreto) može izvesti iz ovoga pojma*** Ja ***ukoliko se on javlja u svakom mišljenju.***

Racionalna ***psihologija je zaista jedno takvo preduzeće, (preduzimanje) jer ako bi se među principe saznanja ove nauke umiješalo nešto ma i najmanje empiričko od moga mišljenja, ma koji naročiti opažaj moga unutrašnjeg stanja, onda ona ne bi više bila racionalna psihologija već*** empirička***. Dakle, mi već imamo pred sobom jednu važnu nauku koja je izgrađena na jedinome stavu:*** Ja mislim***, a čiju osnovanost ili neosnovanost ovdje možemo ispitivati sasvim umjesno i prema prirodi jedne transcendentalne filozofije. Ne treba se buniti protiv toga što ja***

u ovome stavu koji izražava opažanje samog sebe ipak imam jedno unutrašnje iskustvo, pa tvrditi da racionalna psihologija koja se na njemu izgrađuje nikako nije zasnovana čisto već djelimično na jednom empiričkom principu. Jer, ovaj unutrašnji opažaj nije ništa drugo do prosta apercepcija: Ja mislim***, koja, štaviše, čini mogućim sve transcendentalne pojmove u kojima se tvrdi: ja zamišljam supstanciju, uzrok itd. Jer, unutrašnje iskustvo uopšte i njegova mogućnost ili opažaj uopšte i njegov odnos prema drugom opažaju ne mogu se smatrati za empiričko saznanje ako u iskustvu nije data neka naročita njihova razlika ili odredba, već se moraju smatrati za saznanje empiričkoga uopšte, te spadaju u ispitivanje mogućnosti svakog iskustva, a to ispitivanje je svakako transcendentalno. Najmanji objekat opažanja (na primjer samo neko zadovoljstvo ili bol) koji bi pridošao uz opštu predstavu samosvijesti odmah bi pretvorio racionalnu psihologiju u empiričku (doživljenu).***

Ja mislim***, to je, dakle, jedini stav racionalne psihologije iz koga ona treba da izvede sva svoja učenja. Lako se vidi da ova misao, ako treba da se primijeni na neki predmet (na mene samog), ne može da sadrži ništa drugo nego njegove transcendentalne predikate, pošto bi i najmanji empirički predikat upropastio racionalnu čistoću i nezavisnost ove nauke od svega iskustva.***

Ali ovdje ćemo se upravljati prosto prema kategorijama: samo, pošto je ovdje data na prvome mjestu jedna stvar: Ja kao misleno biće, to mi, doduše, nećemo mijenjati gornji red kategorija, kako je on predstavljen u njihovoj tabli, ali ćemo ipak ovdje početi od kategorije supstancije kojom se predstavlja neka stvar po sebi, pa ćemo tako ići njihovim redom unazad.

***Topika** racionalne psihologije iz koje se mora izvesti sve ostalo što ona uopšte može sadržati jeste, prema tome, slijedeća.*

1.

Duša je

supstancija (»postoji kao supstancija«)

2

po svome kvalitetu je
prosta

3

što se tiče raznih vremena u kojima postoji, numerički je identična, to jest jedinica, ***(ne množina),***

4.

u odnosu

prema mogućim ***predmetima u prostoru je.****

---

* ***Čitalac koji ne bi lako pogodio psihološki smisao ovih izraza u njihovoj transcendentalnoj apstraktnosti, kao ni razlog toga zašto posljednji atribut*** (»atribut = pridijeljen, dodijeljen, za razliku od slučajnih svojstava, označava bitno, nužno svojstvo neke stvari, koje se može pomišljati i neovisno od same stvari. Ili: bitno, nepromjenljivo, osnovno svojstvo supstance«) ***duše pripada kategoriji*** egzistencije***, naći će ih u sljedećem dovoljno objašnjene i opravdane. Uostalom, radi izvinjenja zbog latinskih izraza koji su se, protivno ukusu i***

lijepom stilu, uvukli mjesto naših izraza istog značenja kako u ovaj odsjek tako i u cijelo djelo, treba da navedem ovo: radije sam htio da oduzmem nešto od ukrašenosti jezika nego da otežam školsku upotrebu ma i najmanjom nerazumljivošću.

Svi pojmovi čiste psihologije proizlaze jedino iz ovih elemenata na osnovu njihovog spajanja, ne priznavajući pri tom ni najmanje kakav drugi princip. Ova supstancija, posmatrana samo kao predmet unutrašnjeg čula, daje pojam imaterijaliteta, **(**»imaterijalan = bez tijela, duhovan, nestvaran; kao suprotnost materijalnom**«)** ***a posmatrana kao prosta supstancija ona daje pojam inkoruptibiliteta;*** ?!(njenu unutrašnju i ličnu, vlastitu upotrebu) ***njen identitet kao intelektualne supstancije daje personalitet;*** **(**»personalnost = svojevrsnost osobe, ličnosti, sve ono što pojedinca, čini osobom, a to su vrijednosti koje dotični pojedinac u sebi nosi odnosno ostvaruje**«)** ***sva ta tri pojma zajedno daju pojam spiritualiteta;*** **(**»spiritualan = duhovan, netjelesan, koji se odnosi na duh, koji pripada duhu; spiritualizam = osnov, supstance sve stvarnosti duh; sve tjelesno je samo pojava, samo predstava duha. Materijalno nije ništa drugo nego objektivizacija duha; samo duh je ono stvarno i ujedno apsolutno**«)** ***odnos ove supstancije prema predmetima u prostoru daje komercijum*** **(**» = komercijalan, isplativ odnos**«)** ***sa tijelima; prema tome, ona predstavlja supstanciju koja misli, kao princip života u materiji, to jest predstavlja je kao dušu i kao osnov animaliteta; ali animalitet,*** **(**»animalan = živ, životinjski; funkcije živoga organizma, osjećanje i pokret, a vegetativna obilježja prehrana i rast**«)** ***je, ograničen spiritualitetom, koji predstavlja imortalitet.*** **(**» = besmrtnost**«)**

Na to se sad odnose četiri paralogizma transcendentalne psihologije koja se pogrešno smatra za nauku čistoga uma o prirodi našeg mislenog bića. Ali za njen osnov ne možemo uzeti ništa drugo nego prostu predstavu koja je sama za sebe potpuno prazna po sadržini, kao predstavu: JA***, o kojoj se ne može reći čak ni to da je pojam, već je prosto svijest koja prati sve pojmove. Pomoću ovoga Ja, ili On, ili Ona (stvar) koja misli ne predstavlja se ništa drugo nego jedan transcendentalni subjekat misli X koji se saznaje samo na osnovu onih misli koje su njegovi predikati; o kome mi kao izdvojenom nikada ne možemo imati ni najmanjeg pojma; oko koga se uslijed toga krećemo u neprekidnom krugu, pošto se već moramo poslužiti njegovom predstavom da bi ma kakav sud o njemu donijeli; to je jedna nezgoda koja se od njega ne može odvojiti, jer svijest po sebi nije takođe neka predstava koja odlikuje neki naročiti objekat, već jedna forma predstave uopšte ukoliko ona treba da se nazove saznanjem; jer jedino o toj predstavi mogu reći da njome nešto zamišljam.***

Ali odmah u početku mora to izgledati čudnovato što onaj uslov pod kojim uopšte mislim i koji je, prema tome, samo jedna osobina moga subjekta treba u isto vrijeme da važi za sve što misli, kao i to što se možemo usuditi da na jednom stavu koji izgleda empiričan zasnivamo jedan apodiktičan i opšti sud, a to je sud: da sve što misli jeste onakvo kako se ono izražava u iskazu samosvijesti o meni samom. Ali, uzrok toga, leži u ovome: što mi stvarima a priori moramo nužnim načinom pripisati sve one osobine koje sačinjavaju uslove pod kojima jedino o njima mislimo. A ja o jednome mislenom biću ne mogu na osnovu nikakvog spoljašnjeg iskustva imati ni najmanje predstave, već samo na osnovu njegove ***samosvijesti. Prema***

tome, takvi predmeti nisu ništa drugo nego prenošenje ove moje svijesti na druge stvari, koje se samo na taj način predstavljaju kao mislena bića. Međutim, stav: Ja mislim, uzima se pri tom samo problematički; ne ukoliko bi on sadržavao opažaj neke egzistencije (Kartezijevo; cogito, ergo sum = mislim, dakle jesam***), već samo u njegovoj mogućnosti da bi se vidjelo kakve bi osobine proizašle iz ovoga tako prostog stava za njegov subjekat (bilo da takav subjekat postoji ili ne).***

Kada bi čisto saznanje našega uma o mislenim bićima uopšte imalo za svoj osnov nešto više a ne samo cogito (mislim) i kada bismo mi tako isto uzeli u pomoć posmatranja o igri naših misli i o prirodnim zakonima misaonog* Ja *koji se otuda mogu izvesti onda bi proizašla jedna empirička psihologija koja bi bila neka vrsta fiziologije unutrašnjeg čula, te bi možda mogla služiti objašnjenju njegovih pojava, ali nikada ne bi mogla služiti tome da otkrije takve osobine koje nikako ne pripadaju mogućem iskustvu (kao osobinu prostote, prostosti***), niti uopšte da o misaonim bićima apodiktički uči nešto što se tiče njihove prirode; ona, dakle, nikako ne bi bila*** racionalna psihologija**.** **(»** = nauku o duši, koja se smatrala dijelom metafizike. Iako zasnovana na introspektivnim **[»**introspekcija = *gledati u, gledati unutra), samoopažanje; psihološka metoda koja se sastoji u opažanju vlastitih doživljaja bilo za vrijeme dok ih imamo bilo naknadno, na osnovu pamćenja. Cilj introspekcije je upoznavanje i opisivanje unutrašnjeg ili psihičkog života***«]** podacima, racionalna psihologija pristupa psihičkim činjenicama metodom spekulativnog uopštavanja i tako dolazi do nekih pozitivnih rezultata ali i do niza neprovjerljivih zaključaka o prirodi duše, o njenoj nedjeljivosti**«)**

Pošto sad stav: Ja mislim ***(uzet problematički) sadrži formu svakog suda razuma uopšte i prati sve kategorije kao njihov (vozilo, vozač), to je jasno da oni zaključci koji izlaze iz njega mogu imati samo neku transcendentalnu upotrebu razuma, koja isključuje svako miješanje iskustva i o*** **(**»na«**)** ***čijem razvoju, poslije onoga što smo gore pokazali, ne možemo već unaprijed napraviti sebi nikakav isplativ pojam. Prema tome, mi ćemo je pratiti jednim kritičkim okom kroz sve predikamente čiste Psihologije,*** **(**»U prvom izdanju ovdje se rečenica završava, pa se zatim izlažu paralogizmi čistoga uma i njihova kritika. Vidi na kraju drugi dodatak, str. 789.**«)** ***ipak ćemo, kratkoće radi, pustiti da se njeno ispitivanje razvija u jednom neprekidnom nizu.***

Prije svega, sljedeća opšta primjedba može da pojača našu pažnju za ovu vrstu zaključaka. Ja ne saznajem neki objekat na taj način što ga prosto zamišljam, već neki predmet mogu saznati jedino na taj način što neki dati opažaj određujem s obzirom na jedinstvo svijesti u kome se sastoji svako mišljenje. Prema tome, ne saznajem sebe samog na taj način što sam svjestan sebe kao misaonog bića, već samo ako sam svjestan opažaja sebe samog kao određenog u pogledu funkcije mišljenja. Zato svi modi samosvijesti u mišljenju nisu po sebi još nikakvi pojmovi razuma o objektima (kategorije) već proste logičke funkcije koje nikako ne daju mišljenju neki predmet radi saznanja, pa, dakle, ni mene samog. Nije objekat ***svijest o Ja*** ukoliko ono određuje***, već samo svijest o Ja*** ukoliko ono biva određivano***, to jest svijest o unutrašnjem opažaju mene (ukoliko se njegova raznovrsnost može spojiti prema opštem uslovu jedinstva apercepcije u mišljenju).***

1.) Ja sam u svima sudovima uvijek samo (»dobro«) ***subjekat*** koji određuje ***onaj odnos koji sačinjava sud. Ali da moje Ja koje misli mora u mišljenju uvijek da važi kao*** subjekat ***i kao nešto što se ne može posmatrati samo kao predikat koji pripada mišljenju, to je jedan*** apodiktičan ***i čak*** identičan stav***; ali on ne znači da sam ja kao*** objekat ***neko*** biće koje postoji za sebe ***ili da sam*** supstancija***. Ovo posljednje tvrđenje ide vrlo daleko, te uslijed toga zahtjeva činjenice koje se u mišljenju nikako ne nalaze, možda (ukoliko posmatram samo misleno biće kao takvo) zahtjeva više činjenica nego što ću ih ja ikada (u njemu) naći.***

2.) Da, prema tome, Ja apercepcije ***u svakome mišljenju jeste*** jednina ***koja se ne može rastaviti u množinu subjekata, te, dakle, da označava jedan logički prost subjekat, to se nalazi već u pojmu mišljenja, te je uslijed toga to tvrđenje jedan*** analitičan ***stav. Ali to ne znači da je misaono Ja neka prosta*** supstancija***, koje bi tvrđenje predstavljalo jedan*** sintetičan ***stav. Pojam supstancije odnosi se uvijek na opažaje koji kod mene mogu biti samo i jedino čulni, te, dakle, nalaze se sasvim izvan oblasti razuma i njegovog mišljenja, o kome je ovdje jedino riječ kad se kaže da je Ja u mišljenju prosto. Ali bilo bi čudnovato kada bi meni zapravo ovdje u najsiromašnijoj od svih predstava i tako reći putem nekog otkrovljenja*** (»otkrovljenje = mali otvor na krovu svijeta«) ***bilo dato ono što inače zahtjeva toliko pripreme, tako da bih u onome što pokazuje opažaj razlikovao ono što je u njemu supstancija, a još više, da bih odredio da li ta supstancija može biti prosta (kao kod dijelova materije).***

3.) Stav identiteta ***mene samog u cjelokupnoj raznovrsnosti koga sam svjestan jeste isto tako jedan stav koji se nalazi u samim pojmovima, te je, dakle, jedan analitičan stav; ali ovaj***

identitet subjekta koga mogu biti svjestan u svima mojim (»njegovim«) *predstavama ne odnosi se na onaj opažaj subjekta u kome je on dat kao objekat te, prema tome, ne može da znači onaj identitet ličnosti pod kojim se podrazumijeva svijest o identitetu svoje sopstvene supstancije kao misaonog bića u cjelokupnoj promjenljivosti stanja, a koji identitet ličnosti ne može biti dokazan prostom analizom stava: Ja mislim, već bi za to bili potrebni razni sintetični sudovi koji se osnivaju na datom opažanju.*

4.) Kad kažem da razlikujem svoju sopstvenu egzistenciju kao jednog misaonog bića od drugih stvari izvan sebe (u koje spada i moje tijelo), to je tako isto jedan analitičan stav; jer druge stvari jesu takve stvari koje ja zamišljam kao različite *od mene. Ali na osnovu toga ja apsolutno ne znam da li je ova svijest o meni samom uopšte moguća bez stvari izvan mene na osnovu kojih dobijam predstave, te, dakle, da li mogu postojati samo kao biće koje misli (a da ne budem čovjek).*

Prema tome, analizom svijesti o meni samom u mišljenju uopšte ne dobija se u pogledu saznanja mene samoga kao objekta savršeno ništa. Logičko objašnjavanje mišljenja uopšte pogrešno se smatra za metafizičku odredbu objekta.

Jedan veliki, štaviše, jedan jedini kamen spoticanja za cijelu našu kritiku bio bi u tome, ako bi postojala neka mogućnost da se a priori dokaže da su sva misaona bića po sebi proste supstancije, da kao takva, dakle (što izlazi iz principa istoga dokaza), sadrže u sebi nerazdvojno ličnost i da su svjesna svoje egzistencije odvojene od svake materije. Jer mi bismo na taj način ipak učinili jedan korak izvan čulnog svijeta, stupili bismo u polje noumena *i niko nam tada ne bi osporavao pravo da se u tome polju dalje rasprostiremo, da na njemu*

zasađujemo, i, pošto je svakoga ozarila zvijezda njegove sreće, da ga zaposjednemo. Jer ovaj stav: svako misaono biće kao takvo je prosta supstancija, jeste jedan sintetičan stav a priori, jer on, prvo, izlazi izvan pojma koji čini njegov osnov i pridaje mišljenju uopšte formu egzistencije***, i, drugo, jer on tome pojmu pridodaje jedan predikat (predikat prostote) koji apsolutno ne može biti dat ni u kakvom iskustvu. Prema tome, sintetični stavovi a priori nisu, kao što smo mi tvrdili, mogući i dozvoljeni samo s obzirom na predmete mogućeg iskustva, i to kao principi mogućnosti samog ovoga iskustva, već se i oni mogu odnositi i na stvari uopšte i po sebi; a taj zaključak učinio bi kraj*** (»dao bi snagu«) ***cijeloj ovoj kritici i nagnao bi nas da ostanemo pri starome. Ali ova opasnost ipak nije tako velika, što se vidi ako se toj stvari bliže pristupi.***

U racionalnoj psihologiji vlada jedan paralogizam koji se izražava u sljedećem silogizmu:

Ono što se može zamisliti samo i jedino kao subjekat ne postoji drukčije nego kao subjekat, te je, prema tome, supstancija.

Ali, jedno misaono biće, posmatrano samo kao takvo, ne može se zamisliti drukčije nego kao subjekat.

Dakle, ono postoji takođe samo kao subjekat, to jest kao supstancija.

U gornjoj premisi govori se o jednome biću koje se može zamisliti u svakom smislu, pa, dakle, i kao biće koje bi moglo biti dato u opažanju. Međutim, u donjoj premisi o njemu se govori samo ukoliko ono posmatra samo sebe kao subjekat, i to, samo u odnosu na mišljenje i jedinstvo svijesti, a ne u isto vrijeme u odnosu na opažanje u kome ono biva dato kao objekat

za mišljenje. Prema tome, ***konkluzija*** ***se izvodi*** sofizmom figure govora ***te, dakle, na osnovu jednog lažnog zaključka****

****** ***Mišljenje se uzima u objema premisama u sasvim različitom značenju: u gornjoj premisi uzima se u značenju po kome se ono odnosi na objekat uopšte (dakle i na takav objekat koji može biti dat u opažanju): međutim, u donjoj premisi uzima se samo u značenju po kome se ono uzima u odnosu prema samosvijesti, pri čemu se, dakle, ne misli apsolutno ni na kakav objekat, već samo predstavlja odnos prema sebi kao subjektu (kao formi mišljenja). U prvoj premisi govori se o stvarima koje se mogu zamisliti samo kao subjekti, a u drugoj premisi ne govori se o*** stvarima***, već o*** mišljenju ***(pošto se apstrahuje od svakog objekta) u kome*** Ja ***uvijek služi za subjekat svijesti. Zato se u konkluziji ne može tvrditi: ja mogu postojati samo i jedino kao subjekat, već samo: u mišljenju o mojoj egzistenciji ja mogu sebe upotrijebiti samo za subjekat suda, a to je jedan identičan stav koji ne govori apsolutno ništa o formi moje egzistencije.***

Da je ovo svođenje ovoga slavnog argumenta na jedan paralogizam sasvim tačno, jasno će se vidjeti ako se ponovo pročita opšta primjedba o sistematskoj predstavi osnovnih stavova kao i odsjek o noumenu, u kojima je dokazano: da pojam jedne stvari koja može postojati za sebe samu kao subjekat a ne kao prost predikat ne sadrži u sebi apsolutno još nikakav objektivni realitet, to jest da se ne može znati da li tome pojmu može ikad pripadati neki predmet, pošto se ne uviđa mogućnost neke takve vrste egzistencije, te da, prema tome, on

ne predstavlja apsolutno nikakvo saznanje. Ako, dakle, taj pojam treba pod imenom jedne supstancije da ukazuje na neki objekat koji može biti dat; ako on treba da bude saznanje, onda mora da se postavi kao njegova osnova neki postojani opažaj kao neophodni uslov objektivnog realiteta jednog pojma, i to ono pomoću čega jedino jedan predmet biva dat. Ali mi u unutrašnjem opažanju nemamo apsolutno ničeg postojanog, jer **Ja** ***jeste samo svijest o mome mišljenju. Dakle, ako ostanemo pri samome mišljenju nama nedostaje nužni uslov pod kojim možemo primijeniti na sebe same kao na misaono biće pojam supstancije, to jest pojam o jednom subjektu koji postoji sam za sebe; i sa objektivnim realitetom ovoga pojma potpuno otpada prostota supstancije koja je s tim u vezi, pa se pretvara u čisto logičko kvalitativno*** **(»**kvalitativan = koji se odnosi na kvalitetu, na svojstva nekog predmeta**«)** ***jedinstvo samosvijesti u mišljenju uopšte, bilo da je subjekat složen ili ne.***

Opovrgavanje Mendelsonovog dokaza za postojanost duše

Ovaj oštroumni filozof ubrzo je primjetio da onaj uobičajeni argument kojim treba da se dokaže da duša (ako se prizna da je ona jedno prosto biće) ne može prestati da postoji na osnovu njenog rasparčavanja, ***nije dovoljan da osigura nužno trajanje duše, pošto bi se moglo pretpostaviti još neko prestajanje njene egzistencije putem*** iščezavanja***. Stoga je on u svome*** Fedonu ***pokušao da ovu prolaznost, koja bi značila pravo uništenje, odstrani od duše na taj način što je vjerovao da može dokazati da jedno prosto biće nikako ne može prestati da postoji: jer, mislio je on, pošto se ono ne može smanjivati, te, dakle,***

postepeno gubiti nešto od svoje egzistencije i na taj način postepeno ***preći u ništa (jer ono nema u sebi nikakvih dijelova, dakle nikakve množine), to između onog trenutka u kome ono postoji i onog drugog trenutka u kome njega nema više ne bi moglo proteći apsolutno nikakvo vrijeme, a to je nemoguće. — Međutim, on je izgubio iz vida da se duši, iako mi priznajemo ovu prostotu njene prirode, i pošto, ona ne sadrži u sebi nikakvu raznovrsnost dijelova jednih izvan drugih, to jest nikakvu ekstenzivnu veličinu, da se, zato njoj ipak, kao i ničemu što postoji, ne može osporiti intenzivna veličina, to jest jedan stepen realiteta u pogledu svih njenih moći, štaviše, uopšte u pogledu svega onoga što sačinjava egzistenciju, a koji stepen realiteta može opadati preko svih beskrajno mnogih manjih stepena, te da važna supstancija (stvar čija postojanost i inače nije već van svake sumnje) može preći u ništa, iako ne na osnovu raspačavanja, to ipak na osnovu postepenog gubljenja*** (opraštanja od) ***svojih sila (te, dakle, na osnovu elanguescencije, (= malaksavajuće) ako mi se dozvoli da se poslužim tim izrazom). Jer čak i svijest ima uvijek neki stepen koji se uvijek može još smanjivati,****

****Razgovjetnost nije, kao što tvrde logičari, svijest o jednoj predstavi; jer izvjestan stepen svijesti, ali koji nije dovoljan za sjećanje, mora se nalaziti čak i u nekim*** tamnim ***predstavama jer mi ne bismo u spoju tamnih predstava, ako ne bismo imali nikakve svijesti o njima, ništa razlikovali, što smo mi ipak u stanju da činimo kod oznake nekih pojmova (kao što su pojam prava i pojam pravde) i što čini muzičar kad u fantaziji obuhvati ujedno mnoge tonove u istom vremenu. Već jedna***

predstava jeste razgovijetna onda ako je svijest u njoj dovoljna za **SVIJEST** o razlici ***te predstave od drugih predstava. Ako ova svijest u njoj jeste dovoljna za njeno razlikovanje, ali ne i za svijest o toj njenoj razlici, onda bi se ta predstava još morala zvati*** tamnom***. Prema tome, postoje beskrajno mnogi stepeni svijesti do njenog iščekivanja.***

---

te, dakle, i moć samosvijesti, pa tako i sve ostale moći. — Prema tome, postojanost duše, ako je posmatramo samo kao predmet unutrašnjeg čula, ostaje nedokazana, i čak kao nešto što se ne može dokazati, premda je po sebi **(»**premda je za mene**«)** ***jasna njena postojanost u životu u kome je misaono biće (kao čovjek) u isto vrijeme dato samom sebi kao jedan predmet spoljašnjih čula. Ali time se ne zadovoljava racionalni psiholog, koji se poduhvata da iz samih pojmova dokaže apsolutnu postojanost duše čak i poslije ovog života.****

---

* ***Oni filozofi koji uobražavaju da su već dovoljno učinili za pokretanje neke nove mogućnosti, ako nas mogu začikati time što u njihovim predstavama ne može da se nađe nikakva protivrječnost (kao što to čine svi oni koji misle da uviđaju mogućnost mišljenja i poslije prestanka ljudskoga života, iako primjer za mišljenje imaju samo u empiričkim opažajima u tome životu), mogu da se dovedu u veliku zabunu na osnovu drugih mogućnosti koje nisu nimalo manje smjele. Jedna od njih je mogućnost dijeljenja jedne*** proste supstancije ***na više supstancija i, obratno, mogućnost sjedinjavanja (koalicije) više supstancija u jednu prostu. Jer iako djeljivost pretpostavlja nešto složeno, ipak ona ne zahtjeva nužno nešto složeno iz***

supstancije, već samo iz stepena (nekih moći) jedne i iste supstancije. Prema tome, kao što možemo zamisliti sve sile i sve moći duše, čak i samu svijest, kao da su iščezle za polovinu, ali tako da bi i dalje preostala supstancija, isto tako može se i ova iščezla polovina predstaviti bez protivrječnosti kao da se i dalje održala, samo ne u duši, već izvan nje, te bi tako izvan duše proizašla jedna naročita supstancija, pošto je u tome slučaju podeljeno sve ono što u duši realno postoji i što, dakle, ima neki stepen, a to znači njena cijela egzistencija, uslijed čega ništa ne nedostaje za obrazovanje one druge supstancije. Jer ova množina koja je postala dijeljenjem postojala je i ranije, samo ne kao množina supstancija već kao množina svakog realiteta koji čini kvantum njene egzistencije, a jedinstvo supstancije bilo je samo jedna forma egzistiranja, koje je jedinstvo ovim dijeljenjem moglo biti pretvoreno samo u jednu množinu subzistencije. Ali tako isto mogle bi i više prostih supstancija da se opet sjedine u jednu supstanciju, pri čemu se ne bi izgubilo ništa drugo do samo množina subzistencije, jer bi sada ta jedna supstancija sadržala u sebi stepen realiteta svih ranijih supstancija. I tako bi proste supstancije koje u nama proizvode pojavu jedne materije (istina, ne pomoću nekog mehaničkog ili hemijskog uzajamnog uticaja, ali ipak pomoću nekog uticaja koji je nama nepoznat i u odnosu prema kome bi mehanički odnosno hemijski uticaj bio samo njegova pojava) možda mogle da proizvedu takvim dinamičkim *dijeljenjem roditeljskih duša kao* intenzivnih veličina *duše njihove djece, dok bi, međutim, duše roditelja nadoknadile svoj gubitak, sjedinjujući se sa novom materijom iste vrste. Daleko sam od toga da ovakvim sanjarijama pridam i najmanju vrijednost ili važenje, a takođe su nas i gore izloženi principi analitike dovoljno ubjedili da od kategorija (kao što je supstancija) ne činimo nikakvu drugu*

upotrebu već samo empiričku. Ali kad je racionalista toliko smjeo da iz same moći mišljenja, bez pomoći ikakvog postojanog opažaja u kome bi bio dat neki predmet, stvara jedno biće koje postoji za sebe, i to samo zato što se jedinstvo apercepcije u mišljenju ne može nikako objasniti na osnovu onoga što je složeno, ***umjesto čega bi bolje učinio da prizna svoje neznanje u pitanju: kako se može objasniti mogućnost jedne prirode koja misli, zašto onda i*** materijalista ***premda i on ne može da navede iskustvo u prilog svojih mogućnosti, ne bi imao prava na istu smjelost, pa da od svoga osnovnog stava načini suprotnu upotrebu, zadržavajući formalno jedinstvo mišljenja?***

Ako sad uzmemo naše gornje stavove u njihovoj sintetičnoj vezi, onako, dakle, kako se oni kao stavovi koji važe za sva mislena bića i moraju uzeti u racionalnoj psihologiji kao sistemu, pa ako, pošavši od kategorije relacije sa stavom: sva mislena bića jesu kao takva supstancije, pređemo unazad niz kategorija dok se krug ne zatvori: mi tada nailazimo naposljetku na egzistenciju tih bića koja su u ovome sistemu ne samo svjesna te egzistencije nezavisno od spoljašnjih stvari, već je mogu odrediti sama sobom (s obzirom na postojanost koja nužno ulazi u karakter supstancije). Ali iz toga izlazi da je upravo u tome istom racionalističkom sistemu idealizam neizbježan, bar problematični idealizam, i da se egzistencija spoljašnjih stvari, ako nije potrebna radi odredbe naše sopstvene egzistencije u vremenu, sasvim uzalud pretpostavlja, a da se nikad ne može izvesti neki dokaz za nju.

Ako se, naprotiv, pridržavamo analitičkog ***postupka, pri čemu uzimamo za osnov stav: Ja mislim, kao jedan dati stav koji***

već sadrži egzistenciju, pa ako, polazeći, prema tome, od modaliteta, dijelimo (rasčlanjujemo) ovaj stav da bismo saznali njegovu sadržinu i da bismo znali da li i kako ovo Ja određuje svoju egzistenciju u prostoru i vremenu, tada stavovi racionalne psihologije ne bi počeli sa pojmom jednog mislenog bića uopšte, već bi pošli od jedne stvarnosti, pa bi se onda ono što pripada jednome mislenom biću uopšte izvelo iz načina na koji se ova stvarnost zamišlja, pošto se iz nje izdvoji sve ono što je empiričko, kao što to pokazuje sljedeća tabla:

1

Ja mislim

2	**3**
kao subjekat	kao prosti subjekat

4

kao identični subjekat
u svakom stanju moga mišljenja

Pošto ovdje u drugom stavu nije određeno da li ja mogu postojati i da li se mogu zamisliti samo kao subjekat, a ne i kao predikat nekog drugog subjekta, to je ovdje pojam subjekta uzet samo u logičkom smislu, te ostaje neodređeno da li pod njim treba razumjeti supstanciju ili ne. Ali u trećem stavu apsolutno jedinstvo apercepcije, prosto Ja, postaje značajno samo sobom u predstavi na koju se odnosi sve spajanje i odvajanje u kojima se sastoji mišljenje, iako ja još ništa nisam odlučio o prirodi ili o subzistenciji subjekta. Apercepcija je nešto realno i njena

prostota (»jedinstvo«) ***nalazi se već u njenoj mogućnosti. U prostoru, ipak, nema ničega realnog što bi bilo prosto, jer tačke (koje jedino čine ono što je u prostoru prosto) samo su granice, a same nisu nešto što služi za obrazovanje prostora kao njegov dio. Iz toga, dakle, izlazi nemogućnost objašnjenja moje osobine (kao prostog misaonog subjekta) na osnovu razloga*** materijalizma**.** **(**»materijalizam = pogled na svijet prema kojem je materija primarna, a svijest, mišljenje sekundarna; atomistička koncepcija materije prema kojoj postoje samo atomi i prazan prostor. Čovjekov duh odražava vanjski svijet, pa je isto tako materijalan kao svaka druga stvar, samo je sastavljen od finih gibljivih atoma. Sve je podložno zakonu uzročnosti**«)** ***Ali pošto se u prvome stavu moja egzistencija posmatra kao data, jer on ne znači: svako misleno biće postoji (koji bi stav iskazivao u isto vrijeme apsolutnu nužnost, a to bi bilo i suviše mnogo rečeno o bićima), već samo:*** ja postojim ***misleći, to je*** **ON** ***empirički stav i sadrži u sebi mogućnost odredbe moje egzistencije samo s obzirom na moje predstave u vremenu. Međutim, pošto je meni toga radi opet potrebno, prije svega, nešto postojano, što mi, ukoliko o sebi mislim, apsolutno nije dato u unutrašnjem opažanju, to se način na koji ja postojim: da li kao supstancija ili kao akcidencija, apsolutno ne može odrediti na osnovu ove proste samosvijesti. Prema tome, ako je*** materijalizam ***nepodoban za objašnjenje moje egzistencije, to je*** spiritualizam ***isto tako nedovoljan za taj cilj; iz toga opet izlazi da mi o našoj duši ne možemo ni na koji način saznati išta što se uopšte tiče mogućnosti njene zasebne egzistencije.***

A kako bi i bilo moguće da izađemo izvan iskustva (naše egzistencije u životu) pomoću jedinstva svijesti, koju mi sami

poznajemo jedino po tome što nam je neophodno potrebna radi mogućnosti iskustva, i da, štaviše, proširimo naše saznanje na prirodu svih mislenih bića uopšte pomoću stava: Ja mislim, koji je iskustven, ali koji je u pogledu svake forme opažanja neodređen.

Ne postoji, dakle, nikakva racionalna psihologija kao doktrina koja bi nam pribavila neki prilog za naše samo-poznavanje, već ona postoji samo kao disciplina koja u ovoj oblasti postavlja spekulativnome umu granice koje se ne mogu prekoračiti, i to, s jedne strane, da se ne bismo bacili u krilo materijalizma po kome nema duše, s druge strane, da se ne bismo sanjareći izgubili u spiritualizmu koji je za nas u životu bez osnova, već, naprotiv, ona nas opominje da ovo odbijanje našega uma da nam dâ zadovoljavajući odgovor na interesantna pitanja koja se odnose na ono što je izvan ovozemaljskog života smatramo kao jedan njegov mig da naše samosaznanje treba da odstranimo od besplodne spekulacije, pa da ga primijenimo u plodnoj praktičnoj upotrebi, koja, premda je tako isto uvijek upravljena samo na predmete iskustva, ipak uzima svoje principe odnekud više i za naše vladanje postavlja takve propise, kao da naše opredjeljenje doseže daleko izvan iskustva, te, dakle, izvan ovozemaljskog života.

Iz svega ovoga vidi se da racionalna psihologija ima svoje porijeklo u jednome prostom nesporazumu. Jedinstvo svijesti koje čini osnov kategorija uzima se u njoj za opažaj subjekta kao objekta, pa se na njega primjenjuje kategorija supstancije. Međutim, to jedinstvo svijesti jeste samo jedinstvo u mišljenju na osnovu koga jedino ne može biti dat nikakav objekat; na njega se, dakle, ne može primijeniti kategorija supstancije koja

uvijek pretpostavlja dati opažaj***, te se, dakle, ovaj subjekat apsolutno ne može saznati. Dakle, subjekat kategorija time što njih zamišlja ne može da dobije o samom sebi neki pojam kao o jednome objektu kategorija; jer da bi zamislio kategorije, on mora da uzme za osnov svoju čistu samosvijest koja je, u stvari, trebalo da bude objašnjena. Isto tako ne može subjekat, u kome predstava vremena ima prvobitno svoj osnov, da odredi u vremenu svoju sopstvenu egzistenciju tom predstavom vremena, pa kad to ne može da bude, onda se ne može obaviti ni ona prva odredba, a to je odredba samog sebe (kao mislenog bića uopšte) pomoću kategorija.**** *

---

* ***Kao što je rečeno, stav: Ja mislim, jeste jedan empirički stav i sadrži u sebi stav: Ja postojim. Ali ja ne mogu reći: sve što misli postoji, jer tada bi osobina mišljenja sva bića koja je posjeduju učinila nužnim bićima. Zato ni moja egzistencija ne može da se smatra kao izvedena iz stava: Ja mislim, kao što je mislio Cartezius (jer inače bi morao da prethodi major: sve što misli postoji), već je ona s tim stavom identična. On izražava jedno neodređeno empiričko opažanje, to jest opažaj (prema tome, on ipak dokazuje da već osjećaj, koji, dakle, pripada čulnosti, čini osnov ovog egzistencijalnog stava),*** **(»**egzistencijalan, koji se odnosi na egzistenciju nečega, a ne na njegovu esenciju. Oznaka koja se fundamentalno (= temeljno) ontoloških struktura bitka opstanka, npr. nalazâ, razumijevanja, bitka u svijetu, brige, propadanja, za razliku od kategorija kao ontoloških odlika svega preporučenog. Dok se sve egzistencijalno eksplicira iz strukture čovjeka kao takvoga i dobiva egzistencijalnom analitikom opstanka;

egzistencijalno se odnosi na ontičku **[»**ontičko = stvarno biće, određeno u prostoru i vremenu**«]** strukturu ili neposredno iskustvo pojedinačnog opstanka**«)** ***ali dolazi prije iskustva koje pomoću kategorije treba da odredi objekat opažaja s obzirom na vrijeme, i egzistencija ovdje još nije nikakva kategorija koja se ne odnosi na neki neodređeno dati objekat, već samo na jedan takav objekat o kome se ima jedan pojam i o kome se hoće da zna da li postoji i izvan ovoga pojma ili ne. Jedan neodređeni opažaj znači ovdje samo nešto realno, što je bilo dato i to samo za mišljenje uopšte, dakle ne kao pojava, a tako isto ne kao stvar po sebi (noumenon), već kao nešto što uistinu postoji i što se u stavu: Ja mislim, označava kao takvo. Jer valja primijetiti da je, kad sam stav: Ja mislim, nazvao empiričkim stavom, time neću da kažem da je Ja u ovome stavu jedna empirička predstava; to je, naprotiv, čista intelektualna predstava, jer pripada mišljenju uopšte. Samo akt: Ja mislim, ipak ne bi bio moguć bez ikakve empiričke predstave koja služi kao materijal za mišljenje, i ono što je empiričko jeste samo uslov primjene ili upotrebe čiste intelektualne moći.***

---

* * *

I tako se jedno saznanje, koje se tražilo izvan granica mogućeg iskustva, a koje ipak spada u najviše interese čovječanstva, pokazuje, ukoliko ga očekujemo od spekulativne filozofije, kao jedna prazna nada. Pa, ipak, strogost koju kritika pri tom pokazuje, dokazujući da je nemoguće da se o jednom predmetu iz iskustva odluči nešto dogmatički izvan granica

mogućeg iskustva, čini umu uslugu koja nije bez značaja za ove njegove interese time što ga štiti od svih mogućih tvrđenja protivnika. A to se može učiniti samo na dva načina: ili time što će neko svoj stav dokazati apodiktički ili, ako to ne uspije, time što će potražiti uzroke ove nemogućnosti, pa ako se oni nalaze u nužnoj ograničenosti našega uma, oni će u tome slučaju morati da potčine svakog protivnika istome zakonu odricanja od svih pretenzija na dogmatičko ***tvrđenje.***

Ipak se zbog toga nije nimalo izgubilo pravo i, štaviše, nužnost da se prema osnovnim stavovima praktične upotrebe uma, koja stoji u vezi sa njegovom spekulativnom upotrebom, prizna neki budući život. Jer i bez toga sam spekulativni dokaz nikada nije mogao imati neki uticaj na običan ljudski um. On je tako postavljen na jedan šiljati vrh da ga čak sama škola može na njemu održati samo dotle dokle čini da se on kao jedna čigra vrti neprestano oko samog sebe, te on, dakle, u njenim sopstvenim očima ne predstavlja nikako neku trajnu podlogu na kojoj bi se moglo nešto sazidati. Oni dokazi koji su za svijet upotrebljivi ostaju pri tom svi u svojoj nesumnjivoj vrijednosti, i, štaviše, oni dobijaju ***u jasnosti i neizveštačenom uvjerenju uslijed odbacivanja onih dogmatičkih prohtjeva, pošto oni postavljaju um u njegovu sopstvenu oblast, i to u oblast reda među ciljevima koji je u isto vrijeme jedan red u prirodi. Ali tada um, kao praktična moć po sebi, pošto nije ograničen na uslove reda u prirodi, u pravu je da red ciljeva, a sa njim i našu sopstvenu egzistenciju, protegne izvan granica iskustva i izvan ovozemaljskog života. Sudeći po*** analogiji sa prirodom ***živih bića u ovome svijetu, za koja um nužno mora da usvoji kao osnovni stav: da se na njima ne može naći nijedan organ, nijedna moć, nijedan nagon, jednom riječi, ništa izlišno ili za***

upotrebu nepodesno, te dakle ne cjelishodno, već da sve tačno odgovara svome opredjeljenju u životu, sudeći, kažem, po toj analogiji, morao bi čovjek, koji ipak jedino može u sebi sadržavati krajnji cilj svega ovoga, da bude jedino stvorenje (stvor) koji čini izuzetak od toga. U stvari, njegove prirodne dispozicije, ne govoreći samo o talentima i o sklonostima sa kojima on od njih čini upotrebu već naročito o moralnom zakonu u njemu, stoje tako visoko iznad svake koristi i dobiti koje bi on mogao iz njih izvući u ovome životu da ga moralni zakon, štaviše, uči da samu svijest o pravičnosti **(»** = najviša vrlina koja se sastoji u međusobnom skladu ostalih - mudrosti, hrabrosti i umjerenosti**«)** ***karaktera, pri odsustvu svake dobiti, štaviše, svake iluzije o slavi, cijeni, više svega i da se u svojoj duši osjeća pozvanim da se svojim vladanjem u ovome svijetu, odričući se mnogih dobiti, učini dostojnim da bude stanovnik jednog boljeg svijeta koji on ima u ideji. Iako se moramo odreći toga da saznamo nužnu neprekidnost trajanja naše egzistencije na osnovu samog teorijskog saznanja nas samih, ipak preostaje ovaj moćni dokaz koji se ne može nikada opovrgnuti, a sa kojim uporedo ide sve veće i veće saznanje svrsishodnosti svega onoga što vidimo pred sobom, kao i jedan izgled u beskrajnost stvaranja, pa, dakle, i svijest o nekoj bezgraničnosti mogućeg proširivanja naših saznanja i jednog nagona koji je u skladu s tim saznanjem.***

Kraj rješenja

psihološkog paralogizma

Dijalektički privid** u **racionalnoj psihologiji** zasniva se na brkanju jedne ideje uma (jedne čiste **inteligencije**) s pojmom o misaonom biću uopšte koji je u svakom pogledu neodređen. Ja zamišljam sebe radi nekog mogućeg iskustva, **apstrahujući** još od svakog realnog iskustva, pa iz toga izvodim da mogu biti svjestan svoje egzistencije i izvan iskustva i njegovih empiričkih uslova. Prema tome, ja miješam moguću* apstrakciju *od moje empirički određene egzistencije sa važnom sviješću o nekoj mogućnosti moje* zasebne *egzistencije kao mislenog bića, pa vjerujem da saznajem ono što je supstancionalno u meni kao **transcendentalni** subjekat, imajući u mislima samo jedinstvo svijesti koje čini osnov svakog određivanja kao proste **forme (»prosta forma«) ***saznanja.***

Problem zajednice između duše i tijela ne spada, strogo govoreći, u **psihologiju** o kojoj je ovdje riječ, jer ona ima za cilj da dokaže ličnost duše i izvan ove zajednice (poslije smrti), te je, dakle, u pravom smislu riječi transcendentna, ***premda se bavi jednim objektom iskustva, ali samo utoliko ukoliko on prestaje biti predmet iskustva. Međutim, s našeg stanovišta može se i na to dati pravilan odgovor. Ona teškoća koja je izazvala postavljanje ovoga problema sastoji se, kao što je poznato, u tome što se pretpostavlja da je predmet unutrašnjeg čula (duša) potpuno raznorodan od predmeta spoljašnjih čula, pošto su unutrašnjim čulom stoji u vezi samo vrijeme kao formalni uslov njegovog opažanja, dok sa spoljašnjim čulima stoji u vezi pored***

vremena još i prostor. Ali ako se pomisli da se ove dvije vrste predmeta ne razlikuju u tome jedni od drugih po svojoj unutrašnjosti, već samo ukoliko se upoređuju po njihovoj spoljašnjosti u pojavi, te da, prema tome, ono što kao stvar po sebi leži u osnovi pojave materije ne bi moralo biti tako raznorodno, onda ova teškoća iščezava i preostaje samo ona teškoća koja se sastoji u tome: kako je uopšte moguća zajednica među supstancijama, a čije rješenje leži izvan domašaja psihologije i, bez sumnje, izvan domašaja svega ljudskog saznanja, kao što će se čitalac lako uvjeriti poslije onoga što je u analitici rečeno o glavnim snagama i moćima saznanja.

Opšta primjedba

o prelazu od racionalne psihologije ka kosmologiji

Stav: Ja mislim, ili: Ja postojim misleći, jeste jedan empirički stav. Ali u osnovi takvog jednog stava leži empiričko opažanje, te, dakle, i zamišljeni objekat kao pojava. I tako izgleda kao da bi se po našoj teoriji duša pretvorila apsolutno, čak u mišljenju, u pojavu i da bi se na taj način sama naša svijest kao prost privid u stvari morala odnositi na ništa.

Mišljenje, uzeto za sebe, samo je logička funkcija, te, dakle, čist spontanitet u spajanju raznovrsnosti jednoga prosto mogućeg opažanja, i ono ne predstavlja subjekat svijesti nikako kao pojavu, prosto zbog toga ne, jer ga se nimalo ne tiče forma opažanja: da li je ono čulno ili intelektualno. Time ja sebe samog ne predstavljam sebi ni onako kakav sam po sebi ni

onako kakav sam u pojavi, već sebe zamišljam samo kao svaki objekat uopšte od čijeg načina opažanja ja apstrahujem. Kada ja sebe ovdje predstavim kao subjekat ***misli ili, kao osnov mišljenja, onda ove forme predstavljanja ne znače kategoriju supstancije ili uzroka; jer ove kategorije su one funkcije mišljenja (suđenja) koje smo već primijenili na naše čulno opažanje i koje bi mi, zaista, bile potrebne, ako bih htio sebe da*** saznam. ***Ali ja hoću sada da budem svjestan sebe samoga samo ukoliko mislim; ostavljam na stranu to kako je u opažanju dato moje sopstveno ja, jer tu bi ono moglo biti samo pojava za mene koji mislim, ali ne ukoliko mislim. U svijesti koju imam o sebi samom pri prostom mišljenju ja sam*** sâmo biće, ***ali biće o kome mi na taj način nije još ništa dato za mišljenje o njemu.***

Ali stav: Ja mislim, ukoliko znači: Ja postojim misleći, ***nije prosta logička funkcija, već određuje subjekat (koji je tada istovremeno objekat) s obzirom na egzistenciju, i ne može se postaviti bez unutrašnjeg čula čije opažanje pruža uvijek objekat ne kao stvar po sebi već samo kao pojavu. Prema tome, već u ovome stavu nije više primijenjen samo spontanitet mišljenja već i receptivitet opažanja, to jest primjenjeno je mišljenje o meni samom na empiričko opažanje toga istog subjekta. U ovom empiričkom opažanju moralo bi misleno Ja da potraži uslove upotrebe svojih logičkih funkcija za kategorije supstancije uzroka itd., pa da se kao stvar po sebi ne samo označi riječju Ja, već i da odredi formu svoje egzistencije, to jest da sazna sebe kao noumenon; a to, pak, nije moguće, pošto je empiričko opažanje čulno, te nam pruža samo date pojave koje objektu čiste svijesti ne daju ništa radi saznanja njegove odvojene egzistencije, već mogu da služe samo radi iskustva.***

Ali pretpostavimo da mi poslije toga nađemo ne u iskustvu već u nekim zakonima upotrebe čistoga uma koji važe a priori i tiču se naše egzistencije (i koji nisu prosto logička pravila) neki povod da pretpostavimo za sebe same potpuno a priori kao da postavljamo zakone ***o našoj sopstvenoj*** egzistenciji ***i čak. kao da tu egzistenciju determiniramo: mi bismo tada na taj način otkrili jedan spontanitet kojim bi se realitet nas samih mogao odrediti, a da nam toga radi nisu potrebni uslovi empiričkog opažanja; i mi bismo tu vidjeli da se u svijesti o našoj egzistenciji nalazi a priori nešto što može poslužiti da se odredi, s obzirom na neku unutrašnju moć i njen odnos prema inteligibilnom svijetu (očevidno samo zamišljenom), naša egzistencija koju možemo potpuno odrediti samo na osnovu čulnosti.***

Ali pri svemu tome to ipak ni najmanje ne bi unaprijedilo sve pokušaje racionalne psihologije. Jer ja bih zaista u onoj divnoj moći koja prva otkriva svijest o moralnom zakonu imao za odredbu svoje egzistencije jedan princip koji je čisto intelektualan, ali pomoću kojih predikata? Pomoću nikojih drugih nego pomoću onih koji moraju biti dati u čulnom opažanju; i tako bih ja tu opet zapao u onaj položaj u kome sam se nalazio u racionalnoj psihologiji, i osjetio bih potrebu za čulnim opažanjima da bih pribavio značenje pojmovima moga razuma: supstanciji, uzroku itd.. pomoću kojih jedino mogu dobiti saznanje o samome sebi; ali ti opažaji nikada mi ne mogu biti od pomoći izvan oblasti iskustva. **(**»ne mogu me nikada dići iznad«**)** ***Međutim, ipak bih imao pravo da ove pojmove, s obzirom na praktičnu upotrebu koja je uvijek upravljena na predmete iskustva, primijenim prema analognom značenju koje oni imaju u teorijskoj upotrebi na slobodu i njen subjekat,***

uzimajući ih samo u smislu logičkih funkcija subjekta i predikata, razloga i posljedice***, prema kojima bivaju radnje ili dejstva, prema*** 'tim' ***zakonima, tako određene da se one uvijek mogu objasniti, kao i prirodni zakoni, pomoću*** *kategorija* ***supstancije i uzroka, premda one proizilaze iz sasvim drugog principa. To je bilo potrebno da se kaže da bi se preduprijedilo pogrešno tumačenje kome je lako izloženo učenje o našem samo-opažanju kao pojavi. U sljedećem će se imati prilikâ da se to iskoristi.***

Druga knjiga

TRANSCENDENTALNE DIJALEKTIKE

Drugi glavni dio

ANTINOMIJA ČISTOGA UMA

(»Drugi glavni dio druge knjige transcendentalne dijalektike«)

Mi smo u uvodu ovoga dijêla našega spisa pokazali da se svaki *transcendentalni* ***privid čistoga uma zasniva na*** *dijalektičkim* ***zaključcima, čiju*** *šemu* ***logika daje u trima*** *formalnim* ***vrstama*** *posrednih* ***zaključaka uopšte, kao što, recimo, kategorije nalaze svoju logičku šemu u*** *funkcijama* ***svih sudova kojih ima četiri.*** Prva vrsta ***ovih*** *sofističkih* ***zaključaka odnosila se na*** bezuslovno jedinstvo subjektivnih uslova ***svih***

predstava uopšte (subjekta ili duše) i odgovarala je **KATEGORIČNIM** ***zaključcima uma, čija gornja premisa kao princip izražava odnos jednog predikata prema jednom subjektu.*** Druga vrsta ***dijalektičkog argumenta, dakle, imaće za svoj sadržaj, po analogiji sa*** **HIPOTETIČNIM** ***zaključcima uma,*** bezuslovno jedinstvo objektivnih uslova ***u pojavi, kao što*** treća vrsta***, o kojoj će biti govora u narednom glavnom dijêlu, ima za svoju temu*** bezuslovno jedinstvo objektivnih uslova mogućnosti predmeta uopšte***. (A, gdje je četvrta, funkcija?! "Kasnije ću vam objasniti!)***

Ali dostojno je pažnje to što je transcendentalni paralogizam proizveo, s obzirom na ideju subjekta našeg mišljenja, samo jedan jednostrani privid i što se za suprotno tvrđenje ne može naći ni najmanji privid u pojmovima uma. To ide sasvim u prilog pneumatizmu, **(»**pneuma = dah, vjetar, životni dah; životni princip vezan za pojam topline, pa time predstavlja pra-snagu koja elemente unutar prirode međusobno povezuje i oživljava**«)** ***premda on ne može da opovrgne nasljedni nedostatak, već se i pored svega po njega, povoljnog privida na probnoj vatri kritike rastura kao na vjetru.***

Sasvim drukčije stvar ispada kada um primijenimo na objektivnu sintezu ***pojava, gdje on zaista namjerava da sa mnogo izgleda pribavi značaj svome principu bezuslovnog jedinstva, ali se uskoro zapliće u takve protivrječnosti da biva prinuđen da se odrekne svoga zahtjeva u kosmološkom pitanju.***

Tu se pokazuje jedan novi fenomen ljudskog uma, kao jedna sasvim prirodna antitetika **(»**antitetika = suprotstavljanje, metodski postupak koji se zasniva na suprotstavljanju pojmova, a prema shvatanju da suprotnosti čine imanentni

sadržaj svakog procesa. transcendentalna antitetika = »istraživanje o antinomijama čistog uma, njihovim uzrocima i rezultatima«**«)** ***radi koje niko ne mora da mudrijaši i da veštački postavlja zamke, već u koju um zapada sam od sebe i to neminovno, te na taj način, doduše, biva zaštićen od dremeža nekog uobraženog uvjerenja kojeg izaziva neki prost jednostrani privid, ali istovremeno dolazi u iskušenje: ili da se oda nekoj skeptičkoj beznadežnosti ili da usvoji neki dogmatički prkos, pa da se tvrdoglavo založi za izvjesna tvrđenja, ne osvrćući se na razloge protivne strane i ne pokazujući prema njima pravičnost. I jedno i drugo je smrt zdrave filozofije, premda bi se taj dremež uobraženih uvjerenja mogao nazvati EUTANAZIJOM čistog uma.*** **(**»eutanazija = laka, bezbolna smrt. Smrt nije uzrok straha za čovjeka, jer on spoznajom prirode i njenih zakona dolazi do nužnog zaključka o neprekidnom mijenjanju svega**«)**

Prije nego što pokažemo pojave razdora i razorenosti koje izaziva ovaj sukob zakona (antinomije) čistoga uma, hoćemo da damo izvjesna objašnjenja koja mogu da rasvijetle i opravdaju metod kojim se služimo u razmatranju našega predmeta. Sve transcendentalne ideje, ukoliko se odnose na apsolutni totalitet u sintezi pojava, zovem kosmološki pojmovi***: delimično upravo zbog ovoga bezuslovnog totaliteta na kome se osniva i pojam o svemiru koji je takođe samo jedna ideja, delimične zato što se one odnose jedino na sintezu pojava, te, dakle, na empiričku sintezu, dok će, međutim, apsolutni totalitet u sintezi uslova svih mogućih stvari uopšte izazivati jedan ideal čistoga uma koji se potpuno razlikuje od kosmološkog pojma, premda stoji s njim u odnosu. Prema tome, kao što su paralogizmi čistoga uma položili temelj za dijalektičku psihologiju, tako će antinomija***

čistoga uma pokazati transcendentalne osnovne stavove neke važno čiste (racionalne) kosmologije, ne zato da bi uvidjela njihovu istinitost i da bi ih usvojila, već, kao što nagovještava i sam naziv sukoba uma, da bi ih predstavila u njihovom sjajnom, ali lažnom prividu kao jednu ideju koja se ne može dovesti u sklad sa pojavama.

Prvi odsjek

antinomije čistoga uma

SISTEM KOSMOLOŠKIH IDEJA

Da bismo sada mogli nabrojati ove ideje sa sistematskom preciznošću na osnovu nekog principa, moramo **PRVO** ***primijetiti da čisti i transcendentalni pojmovi mogu proizići samo iz razuma, a da um ne proizvodi zapravo nikakav pojam, već ako ustreba samo*** oslobađa pojam razuma ***od neizbježnih ograničenja nekog mogućeg iskustva, pa tako teži da ga proširi izvan granica empiričkoga, ali ipak u vezi s njim. To biva na taj način što um za nešto dato uslovljeno zahtijeva na strani uslova (pod kojima razum podvrgava sve pojave sintetičnome jedinstvu)*** **(**»kojima razum podvrgava sve pojave sintetičnog jedinstva«**)** ***apsolutni totalitet i time pretvara kategoriju u transcendentalnu ideju da bi empiričkoj sintezi, produžujući je do onoga što je bezuslovno (koje se nikada ne nalazi u iskustvu već samo u ideji), dao apsolutnu potpunost. Um to zahtjeva na osnovu ovoga osnovnog stava.*** Kad je dato ono što je uslovljeno, onda je dat i cio zbir uslova, te dakle, ono što je

apsolutno bezuslovno***, na osnovu čega je jedino bilo moguće ono dato uslovljeno. Dakle, transcendentalne ideje,*** **PRVO*****, neće biti ništa drugo do kategorije proširene do onoga što je bezuslovno, te ćemo ih moći postaviti u tablu uređenu prema glavnim nazivima kategorija.*** **DRUGO*****, neće sve kategorije biti podesne za to, već samo one u kojima sinteza sačinjava neki*** niz ***uslova za nešto uslovljeno, i to uslova koji su jedan drugome podređeni (ne priređeni).*** **(»**podređen ili subordiniran, naziva se u logici pojam koji je obimom svrstao pod neki drugi viši rodni pojam. Taj se viši rodni pojam naziva - u odnosu prema podređenom pojmu - nadređeni pojam. Pojam »Grk« podređen je nadređenom pojmu „Čovjek“**«)** ***Um zahtjeva apsolutni totalitet samo utoliko ukoliko se taj totalitet tiče uzlaznog niza uslova za nešto uslovljeno koje je dato, te, dakle, ne i onda kad je riječ o silaznoj liniji posljedica, a niti kada je riječ o agregatu koordiniranih uslova ovih posljedica. Jer uslovi koji se tiču nečeg datog uslovljenog već su pretpostavljeni, te ih treba smatrati kao date s njim zajedno, dok, međutim, pošto posljedice ne čine svoje uslove mogućim, već ih naprotiv pretpostavljaju, mi možemo u idenju ka posljedicama (ili u silaženju od datog uslova ka onome što je uslovljeno) biti bez brige da li niz prestaje ili ne, i uopšte pitanje o njegovom totalitetu nikako nije neka pretpostavka uma.***

Tako se i vrijeme koje je proteklo do momenta sadašnjosti zamišlja nužnim načinom kao dato (premda ga mi ne možemo odrediti). Što se tiče budućeg vremena, pošto ono nije uslov da se dođe do sadašnjosti, to je za razumijevanje sadašnjosti sasvim svejedno kako ćemo ga shvatiti: da li kao da negdje prestaje ili kao da se proteže u beskonačnost. Neka je dat niz: m, n, o, ***u kome je*** n ***dato kao uslovljeno s obzirom na*** m***, a u isto vrijeme i***

kao uslov s obzirom na o***; neka taj niz ide naviše od uslovljenoga*** n ***ka*** m (l, k, i, ***itd.), tako isto neka ide naniže od uslova*** n ***ka uslovljenom*** o (p, q, r, ***itd.): tada ja moram, da bih smatrao*** n ***kao dato, da pretpostavim prvi niz, te je*** n ***prema umu (totalitetu uslova) moguće samo na osnovu toga niza, međutim, njegova mogućnost ne osniva se na sledećem nizu*** o, p, q, r, ***koji se uslijed toga i ne bi mogao*** (»moći«) ***smatrati kao dat već samo kao*** dabilis ***= moguće.***

Sintezu jednoga niza na strani uslova, dakle sintezu koja počev od najbližeg uslova jedne pojave ide ka njenim udaljenijim uslovima, nazvat ću regresivnom ***sintezom,*** (»regresivno = nazad), označava u logici kretanje mišljenja od posebnog k opštem, od uvjetovanog k uvjetovanosti, od posljedica k uzrocima«) ***a sintezu na strani onoga što je uslovljeno, dakle onu koja ide počev od najbliže posljedice ka sve udaljenijim posljedicama, nazvat ću*** progresivnom ***sintezom.*** (»progresivno = naprijed, koji se kreće naprijed, postepen, progresivna metoda u logici - zaključivanje od opšteg na posebno - naziva se i sintetičkom za razliku od regresivne ili analitičke metode«) ***Regresivna sinteza ide*** k predhodnom***, progresivna*** k zaključku(rezultatu)***. Prema tome, kosmološke ideje bave se totalitetom regresivne sinteze i idu*** k predhodnom***, ne*** k zaključku (rezultatu)***. Kad se desi ovaj posljednji slučaj, onda je to jedan proizvoljan, a ne neki nužan problem čistoga uma, jer su nama radi potpunog razumijevanja onoga što je dato u pojavi potrebni uzroci, ali ne i posljedice.***

Da bismo sada podesili tablu ideja prema tabli kategorija, uzet ćemo, prvo, dva pra-osnovna quanta ***(koliko, nešto) od svakog našeg opažanja:*** vrijeme i prostor***. Vrijeme je po sebi***

jedan niz (i formalni uslov svih nizova), i otuda se u njemu moraju, s obzirom na jednu datu sadašnjost, a priori razlikovati predhodno ***kao uslovi (ono što je prošlo) od*** rezultata ***(od onoga što je buduće). Prema tome, transcendentalna ideja apsolutnoga totaliteta niza uslova za jedno dato uslovljeno odnosi se samo na sve prošlo vrijeme. Prema ideji uma cijelo proteklo vrijeme kao uslov datoga trenutka zamišlja se nužnim načinom kao dato. A što se tiče prostora, u njemu ne postoji po sebi nikakva razlika između progresa i regresa, jer on sačinjava jedan agregat, a ne čini*** nikakav niz***, pošto su svi njegovi delovi jednovremeni. Ja sam sadašnji trenutak mogao da smatram u odnosu prema prošlom vremenu samo kao uslovljen, a nikako kao njegov uslov, jer ovaj trenutak proizilazi tek na osnovu proteklog vremena (ili upravo na osnovu proticanja prethodećeg vremena). Ali pošto dijelovi prostora nisu jedan drugom podređeni, već su priređeni, to jedan njegov dio nije uslov mogućnosti drugoga dijelâ, te on po sebi ne sačinjava, kao vrijeme, neki niz. Ali ona sinteza raznovrsnih dijelova prostora kojom ga mi aprehenziramo, ipak je sukcesivna, te se, dakle, obavlja u vremenu i sadrži neki niz. I pošto u ovome nizu agregiranih prostora (na primjer stopa u jednome hvatu), počev od jednog datog prostora, oni prostori koji se u mislima dodaju uvijek su uslov granice prethodnih prostora, to se i mjerenje jednog prostora mora tako isto smatrati kao sinteza jednog niza uslova za nešto dato uslovljeno; samo što se strana uslova po sebi ne razlikuje od one strane na kojoj leži ono što je uslovljeno, te izgleda da su*** prošlo i naprijed ***razvijeni u prostoru iste vrste. Međutim, pošto jedan dio prostora ne biva dat na osnovu drugog njegovog dijelâ, već je samo njime ograničen, to moramo svaki ograničeni prostor da smatramo utoliko za uslovljen ukoliko on pretpostavlja neki***

drugi prostor kao uslov svoje granice itd. Prema tome, s obzirom na ograničavanje tok u prostoru jeste takođe jedan regressus, (povrat-ak, predhodnost) te se tako transcendentalna ideja apsolutnog totaliteta sinteze u nizu uslova odnosi i na prostor, te ja isto tako mogu da pitam za apsolutni totalitet pojava u prostoru, kao za apsolutni totalitet protekloga vremena. Ali da li će uopšte biti moguće da se na to odgovori, o tome će se odlučiti kasnije.

Drugo, tako je realitet u prostoru, to jest materija ***nešto uslovljeno čiji su unutrašnji uslovi njegovi dijelovi i dijelovi dijelova su njegovi daleki uslovi, to i ovdje postoji neka regresivna sinteza, i um zahtjeva njen apsolutni totalitet koji je moguć samo na osnovu potpuno izvedenog dijeljenja, na osnovu koga realitet materije ili iščezava u ništa ili, možda, u ono što nije više materija, nego, u ono što je prosto. Prema tome, i ovdje postoji jedan niz uslova i jedno napredovanje ka onome što je bezuslovno.***

Treće, što se tiče kategorija realnog odnosa među pojavama, kategorija supstancije sa svojim akcidencijama nije podesna za neku transcendentalnu ideju, to jest um nema nikakvog povoda da, s obzirom na nju, ide regresivno ka uslovima. Jer akcidencije su (ukoliko inheriraju jednoj jedinoj supstanciji) među sobom koordinirane i ne sačinjavaju nikakav niz. A ako ih posmatramo u njihovom odnosu prema supstanciji vidimo da one njoj nisu zapravo subordinirane, već predstavljaju način egzistiranja same supstancije. Ono što bi pri tom još moglo izgledati kao da je ideja transcendentalnoga uma bio bi pojam stvari po sebi. (»ono bitno«) ***Ali pošto ona ne znači ništa drugo nego pojam predmeta uopšte koji egzistira ukoliko se na njemu zamišlja samo transcendentalni subjekat bez svih predikata, a***

ovdje je riječ samo o onome što je neuslovljeno u nizu pojava: to je jasno da stvar po sebi (»ono bitno«) ***ne može nikako sačinjavati neki član u tome nizu. To isto važi i za supstancije u zajednici koje su prosti agregati i nemaju nikakvog eksponenta jednoga niza, pošto one nisu jedna drugoj subordinirane kao uslov svojih mogućnosti, što se zaista moglo reći o prostorima kod kojih granica nikada nije bila određena po sebi, već uvijek nekim drugim prostorom. Prema tome, ostaje još samo kategorija*** kauzaliteta ***koja za jednu datu posljedicu pokazuje jedan niz uzroka u kome se može penjati od ove posljedice kao onoga što je uslovljeno ka onim uzrocima kao njenim uslovima i tako odgovoriti na pitanje koje postavlja um.***

Četvrto, pojmovi mogućeg, stvarnog i nužnog ne vode nikakvom nizu, osim samo ukoliko se ono što je slučajno u egzistenciji mora uvijek smatrati kao uslovljeno, te, prema pravilu razuma, ukazuje na neki uslov koji nužno ukazuje na neki viši uslov, dok, najzad, um ne naiđe na bezuslovnu nužnost samo u totalitetu ovoga niza.

Otuda, prema četiri glavna naziva kategorija ne postoje više već samo četiri kosmološke ideje kad se, odaberu one kategorije koje nužno impliciraju (»implikacija = takva »isprepletenost« dva suda da istinitost jednog uključuje u sebi odnosno uvjetuje istinitost drugog«) ***neki niz u sintezi raznovrsnosti.***

1

Apsolutna potpunost
SLOŽENOSTI
date cjeline svih pojava.

2

Apsolutna potpunost
DJELJENJA
neke date cjeline u pojavi.

3

Apsolutna potpunost
POSTAJANJA
neke pojave uopšte.

4

Apsolutna potpunost
ZAVISNOSTI EGZISTENCIJE
onoga što se mijenja u pojavi.

Prije svega, treba pri tom primjetiti da se ideja apsolutnog totaliteta ne odnosi ni na šta drugo nego na ekspoziciju pojava, **(»**„Ekspozicija pojava" = „odredba principa na kome se zasniva veza osjećaja u njima"**«)** ***te se, dakle, ne odnosi na čist pojam razuma o nekoj cjelini stvari uopšte. Ovdje se, dakle, pojave smatraju kao date, i um zahtjeva apsolutnu potpunost uslova njihove mogućnosti, ukoliko ovi uslovi čine jedan niz, te, dakle, on zahtjeva jednu posve (to jest u svakom smislu) potpunu sintezu, na osnovu koje se pojava može prema zakonima razuma eksponirati.*** **(»**eksponirati znači podvesti pod pojmove**«)**

Drugo, um zapravo traži samo ono što je bezuslovno u ovoj sintezi uslova koja se prostire u obliku niza, i to regresivno, tako reći kao da traži potpunost u nizu premisa koje zajedno ne pretpostavljaju nikakvu drugu premisu. Ovo bezuslovno ***nalazi se uvijek u*** apsolutnom totalitetu niza***, kad se taj niz predstavi***

u mašti. Ali ova posve završena sinteza opet je samo jedna ideja, jer se, bar unaprijed, ne može znati da li je takva sinteza moguća i kod pojava. Ako se sve predstavi na osnovu samih čistih pojmova razuma, nezavisno od uslova čulnog opažanja, onda se bez okolišanja može reći da je za nešto uslovljeno koje je dato, dat takođe cio niz uslova koji su jedan drugom podređeni, jer je ono moguće samo na osnovu ovog niza uslova. Ali kod pojava se nailazi na jedno naročito ograničenje načina na koji su uslovi dati, to jest, na osnovu sukcesivne sinteze raznovrsnosti opažaja, sinteze koja u regresu treba da je potpuna. Da li je sad ova potpunost moguća u čulnosti, to je još jedan problem. Ali ideja ove potpunosti nalazi se ipak u umu, bez obzira na mogućnost ili nemogućnost da se empirički pojmovi spajaju o njoj adekvatno. Prema tome, pošto se u apsolutnom totalitetu regresivne sinteze raznovrsnosti u pojavi (prema kategorijama koje taj totalitet predstavljaju kao niz uslova za jedno dato uslovljeno) nalazi nužnim načinom ono što je bezuslovno, pa baš i da ostane neodlučeno da li se i kako se ovaj totalitet može proizvesti: to se ovdje um odlučuje da pođe od ideje totaliteta, premda je njegov pravi cilj zapravo ono što je bezuslovno***, bilo bezuslovno cijeloga niza bilo jednog njegovog dijêla.***

Ovo bezuslovno može se sad zamisliti: ili kao da se sastoji prosto u cijelom nizu u kome bi, dakle, svi članovi bez izuzetka bili uslovljeni, a samo bi njihova cjelina bila apsolutno bezuslovna, i tada se regressus (predhodno) zove beskonačan; ili je ono što je apsolutno neuslovljeno samo jedan dio niza kome su ostali članovi toga niza podređeni, a on sam ne stoji ni pod kakvim drugim uslovom*

* ***Apsolutna cjelina niza uslova za nešto dato uslovljeno uvijek je bezuslovna, jer izvan toga niza*** (»njenog, nego«) ***ne postoje nikakvi drugi uslovi s obzirom na koje bi ta cjelina mogla biti uslovljena. Ali ova apsolutna cjelina jednog takvog niza samo je jedna ideja ili upravo jedan problematičan pojam čija se mogućnost mora ispitati, i to s obzirom na način na koji bi ono što je bezuslovno kao prava transcendentalna ideja o kojoj je riječ moglo da se u njemu nalazi.***

U prvome slučaju, niz je a parte priori (djelomično prije, od naprijed) bez granica (bez početka), to jest beskonačan i ipak potpuno dat, a regressus (u povratku, retrogradno) ***u njemu nikada nije završen i može se zvati samo potencijalno beskonačan. U drugome slučaju postoji u nizu jedan prvi član koji se s obzirom na proteklo vrijeme zove početak svijeta, s obzirom na prostor granica svijeta, s obzirom na dijelove jedne u svojim granicama zatvorene cjeline prosto, s obzirom na uzroke apsolutna samostalnost (sloboda) i s obzirom na egzistenciju promjenljivih stvari apsolutna prirodna nužnost.***

Mi imamo dva izraza:* SVIJET *i* PRIRODA *koji se katkad uzimaju jedan mjesto drugog. Prvi izraz znači matematičku cjelinu svih pojava i totalitet njihove sinteze kako u velikome tako u malome, to jest u progresivnom izvođenju ove sinteze kako sastavljanjem tako i dijeljenjem. Ali taj isti svijet zove se priroda *

---

* ***Priroda uzeta adjektivno (= pridjevski)*** (»pridjev = osobina ili svojstvo imenice«) ***(formalno), znači vezu odredbi***

jedne stvari koja se zasniva na jednom unutrašnjem principu kauzaliteta. Naprotiv, pod prirodom uzetom supstantivno (materijalno) razumije se spoj pojava ukoliko one stoje u potpunoj vezi na osnovu nekog unutrašnjeg principa kauzaliteta. U prvome smislu govori se o prirodi tečne materije, vatre itd. i služi se ovom riječju samo adjektivno (= pridjevski); naprotiv, kad se govori o stvarima prirode, onda se misli na jednu cjelinu koja postoji.

---

ukoliko se posmatra kao jedna dinamička cjelina i ukoliko se ne gleda na agregaciju u prostoru i vremenu da bi se on ostvario kao jedna veličina, već na jedinstvo u egzistenciji ***pojava. Tako se sad uslov onoga što se dešava zove uzrok, a bezuslovni kauzalitet uzroka u pojavi sloboda, dok se uslovljeni kauzalitet zove prirodni uzrok u jednom užem smislu. Ono što je uslovljeno u egzistenciji uopšte zove se slučajno, a ono što je bezuslovno zove se nužno. Bezuslovna nužnost*** pojava ***može se zvati prirodna nužnost.*** **(**»nužno = naziva se slijed misli koji iz danog razloga bezuvjetno proizlaze**«)**

Ja sam ideje kojima se sada bavimo gore nazvao kosmološkim idejama, dijelom zato što se pod svijetom razumije spoj svih pojava i što su naše ideje upravljene samo na ono što je bezuslovno među pojavama, dijelom zato što riječ svijet uzeta u transcendentalnom smislu znači apsolutni totalitet skupa stvari koje egzistiraju, i što mi imamo u vidu samo potpunost sinteze (premda, uglavnom, samo u regresiji (povratku) ka uslovima). Kad se uzme u obzir da su, osim toga, sve ove ideje transcendentne i da one, premda u pogledu vrste ***ne prekoračuju objekat, u stvari pojave, već imaju posla samo sa čulnim svijetom (ne sa noumenima), ipak izvode sintezu do***

jednog stepena ***koji prekoračuje svako moguće iskustvo, onda se sve one, po mome mišljenju, mogu sasvim umjesno zvati*** **KOSMOLOŠKI POJMOVI.** ***S obzirom na razliku između matematički bezuslovnoga i dinamički bezuslovnoga na koju regressus (predhodnost) cilja, ipak bih prve dvije ideje zvao kosmološke ideje u užem smislu (svijeta u velikome i malome), a druge dvije ideje*** transcendentni **POJMOVI PRIRODE.** ***Ova razlika nije zasad od velike važnosti, ali ona u daljem izlaganju može postati važnija.***

Drugi odsjek

antinomije čistoga uma

ANTITETIKA ČISTOGA UMA

Ako tetika ***znači skup dogmatičkih učenja, onda pod antitetikom ja ne razumijem dogmatička tvrđenja suprotnosti, već sukob prividno dogmatičkih tvrđenja (teza sa antitezom), ne pridajući naročito pravo na odobravanje radije jednome od njih nego onom drugom. Antitetika se, dakle, nikako ne bavi jednostranim tvrđenjima, već posmatra opšta saznanja uma samo u njihovom međusobnom sukobu i s obzirom na uzroke toga sukoba. Transcendentalna antitetika je ispitivanje antinomije čistoga uma, njenih uzroka i njenog rezultata. Ako naš um ne primjenjujemo samo na objekte iskustva služeći se osnovnim stavovima razuma, već se usudimo da upotrebu tih osnovnih stavova razuma protegnemo izvan granica iskustva, onda proizilaze*** sofistička ***tvrđenja koja se niti mogu nadati da***

će ih iskustvo potvrditi, niti se moraju bojati da će ih ono opovrgnuti, i od kojih je ne samo svako po sebi bez protivrječnosti, već svako, naprotiv, nalazi uslove svoje nužnosti u prirodi uma, samo što se po nesreći i njegova suprotnost zasniva na isto tako jakim i nužnim razlozima.

Pitanja koja se prirodno nameću pri jednoj takvoj dijalektici čistoga uma jesu ova: 1. Kod kojih stavova, zapravo, um neizbežno zapada u antinomiju? 2. Na kojim se uzrocima ova antinomija zasniva? 3. Da li umu u ovoj protivrječnosti ostaje otvoren neki put koji vodi izvjesnosti i na koji način?

Jedno dijalektičko tvrđenje čistoga uma mora se po tome razlikovati od svih sofističkih stavova što se ono ne odnosi na neko proizvoljno pitanje koje se postavlja u kakvoj bilo namjeri, već se odnosi na jedno takvo pitanje na koje nužnim načinom mora da naiđe svaki ljudski um u svome razvoju; i, drugo, po tome što ono sa svojom suprotnošću ne predstavlja samo neki veštački privid koji odmah iščezava čim se uvidi, već jedan prirodan i neizbježan privid koji se, čak i kad više ne obmanjuje, ipak priviđa, premda ne može da prevari, te tako zaista može da se učini bezopasnim, ali nikada ne može da se iskorijeni.

Jedno takvo dijalektičko učenje neće se odnositi na jedinstvo razuma u pojmovima iskustva, već na jedinstvo uma u prostim idejama; pošto ovo jedinstvo u idejama, prije svega, kao jedna sinteza izvedena po pravilima treba da kongruira (» = u skladnosti«) *s razumom, a ipak kao apsolutno jedinstvo te sinteze treba u isto vrijeme da kongruira sa umom, to će njegovi uslovi, kad je ono adekvatno jedinstvu uma, biti za razum suviše veliki, a kad je u skladu s razumom, oni će za um biti suviše mali; iz toga mora proizaći jedan sukob koji se ne može izbjeći, pa ma šta se činilo.*

Ova** [**sofistička**] **tvrđenja otvaraju, dakle, jedno** [**dijalektičko**] **poprište na kome je svaka strana u prednosti, kad joj je dozvoljeno da napada, a sigurno podliježe ona strana koja je prinuđena da postupa samo odbranbeno. Zato okretni borci, bilo da se zalažu za dobru bilo za lošu stvar, sigurni su da će uvijek odnijeti pobjednički vijenac ako se samo pobrinu za to da izvrše napad posljednji, i da ne budu obavezni da izdrže neki nov napad protivnika. Lako se može zamisliti da se na ovome hrvalištu odvajkada često istupalo, da su obije strane mnoge pobjede dobijale, ali što se tiče posljednje pobjede, one koja je odlučivala, uvijek se pobrinulo za to da pobornik dobre stvari sam održi svoj položaj, i to na taj način što se njegovome protivniku zabranjivalo da se ponovo fata oružja. Kao nepristrasne sudije, moramo ostaviti sasvim na stranu to da li je ona stvar oko koje se protivnici bore dobra ili loša, pa da ih pustimo da, prvo, oni sami među sobom riješe svoj spor. Može biti da će oni, pošto budu jedan drugoga više zamorili nego oštetili, sami uvidjeti beznačajnost svoga spora, te će se razići kao dobri prijatelji.

Ovaj metod, to jest, da posmatramo jedan sukob tvrđenja, ili, štaviše, da ga sami izazovemo, i to ne u cilju da bismo na kraju odlučili u korist jedne ili druge strane, već da bismo ispitali da li možda nije sam predmet toga spora neka prosta varka za kojom svaki uzalud žudi, a kod koje ipak ne može ništa dobiti i kad ne bi naišao ni na kakav otpor; takvo postupanje, kažem, može se zvati [skeptički] metod***. On se potpuno razlikuje od skepticizma, toga osnovnog stava jednog veštačkog i scientističkog*** **(**»scijentizam = pogled, stav, zasnovan na naučnom promatranju svijeta, a suprotstavlja se pogledu koji je osnovan na vjeri, *scijentifizam* = pojam kojim se

označava precjenjivanje vrijednosti nauke; *scijentifičan* = naučan«) ***neznanja koji potkopava osnove svega saznanja, kako, po mogućnosti, ne bi nigdje preostala nikakva sigurnost i pouzdanost njegova. Jer skeptički metod teži izvjesnosti na taj način što u jednom takvom sukobu koji obje strane vode pošteno i razborito traži da otkrije tačku njihovog nesporazuma, kako bi, kao što čine mudri zakonodavci, iz zabune u koju zapadaju sudije pri suđenjima izvukli za sebe pouku o onome što je u njihovim zakonima nepotpuno i netačno određeno. Antinomija koja se pokazuje u primjeni zakona jeste pri našoj ograničenoj mudrosti najbolji probni kamen nomotetike,*** (»nomotetika = pojam koji označava način otkrivanja zakonitosti prirodnih događanja«) ***da bi se pomoću nje umu, koji u apstraktnoj spekulaciji ne primjećuje lako svoje omaške, skrenula pažnju na takve momente u primjeni njegovih osnovnih stavova.***

Ali ovaj skeptički metod je bitno svojstven samo transcendentalnoj filozofiji, te se u svakoj drugoj oblasti naučnog ispitivanja možemo njega lišiti, samo u ovoj ne. U matematici bi njegova upotreba bila besmislena, jer u njoj se nikakva lažna tvrđenja ne mogu sakriti niti učiniti nevidljivim, pošto se njeni dokazi moraju izvoditi uvijek prema čistom opažaju, i to na osnovu sinteze koja je uvijek evidentna. U eksperimentalnoj filozofiji (»fizici«) ***jedna privremena sumnja može zaista biti korisna, ali u njoj bar nije moguć nikakav nesporazum koji se ne bi mogao lako otkloniti, i posljednja sredstva za odlučivanje sukoba ipak se moraju, na kraju krajeva, nalaziti u iskustvu, pa bilo da se ona nađu prije ili poslije. Moral može isto tako da predstavi bar u mogućim iskustvima sve svoje osnovne stavove in concreto, kao i praktične posljedice, i da tako izbjegne nesporazum apstrakcije.***

Međutim, transcendentalna tvrđenja, koja polažu pravo na saznanja koja se šire čak izvan oblasti svih mogućih iskustava, nisu takva da bi se nesporazum u njima mogao otkriti na osnovu ma koga iskustva, pa ni u slučaju kada bi njihova apstraktna sinteza mogla biti data ma u kome opažaju a priori. Prema tome, transcendentalni um ne dozvoljava nikakav drugi probni kamen, već samo taj da pokušamo međusobno izmirenje njegovih tvrđenja, te da ih uslijed toga pustimo u njihovu slobodnu i nesmetanu utakmicu, koju ćemo sada priređiti.*

****** Antinomije će ići jedna za drugom prema redu transcendentalnih ideja koje su gore navedene.***

I - ANTINOMIJA ČISTOGA UMA

PRVI SUKOB TRANSCENDENTALNIH IDEJA

TEZA

Svijet ima svoj početak vremenu, i po prostoru je isto tako zatvoren u granice.

ANTITEZA

Svijet nema nikakvog početka u vremenu niti kakvih granica u prostoru, već je kako u pogledu vremena tako i u pogledu prostora beskonačan.

DOKAZ

Jer neka se pretpostavi da svijet nema nikakvog početka u vremenu: onda je do svakoga trenutka u sadašnjosti protekla jedna vječnost, te je, prema tome, u svijetu istekao jedan beskonačni niz stanja stvari jednih za drugima. Međutim, beskonačnost nekoga niza sastoji se upravo u tome što on na osnovu sukcesivne sinteze nikada ne može biti završen. Prema tome, jedan beskonačni niz koji je u svijetu protekao jeste nemoguć, te je uslijed toga neki početak svijeta nužni uslov njegove egzistencije; to je prva stvar koju je trebalo dokazati.

Neka se, s obzirom na onu drugu stvar***, opet pretpostavi suprotnost: onda će svijet biti jedna***

DOKAZ

Jer neka se pretpostavi: da svijet ima neki početak. Pošto početak znači egzistenciju neke stvari kojoj prethodi neko vrijeme u kome ta stvar ne postoji, to je moralo prethoditi neko vrijeme u kome svijet nije postojao, to jest jedno prazno vrijeme. Međutim, u jednom praznom vremenu nije moguć nikakav postanak ma kakve stvari, jer nijedan dio toga vremena nema na sebi, za razliku od drugih njegovih dijelova, neki naročiti uslov egzistencije za razliku od uslova neegzistencije (bilo da se pretpostavi da svijet postaje sam od sebe ili na osnovu nekog drugog uzroka). Prema tome, u svijetu

*data, beskonačna cjelina od stvari koje postoje u istom vremenu. Ali mi ne možemo da zamislimo veličinu neke količine koja nije data u određenim granicama svakog opažaja**

*Mi možemo jednu neodređenu količinu opažati kao cjelinu, ako je ona zatvorena u granice, a da ne moramo konstruisati njen totalitet mjerenjem, to jest sukcesivnom sintezom njenih delova. Jer granice već određuju totalitet na taj način što odstranjuju svako umnožavanje.

*ni na koji drugi način već samo na osnovu sinteze dijelova, a totalitet jedne takve količine samo na osnovu završene sinteze ili na osnovu neprekidnog dodavanja jedinice njoj samoj.**

* Pojam totaliteta u ovome slučaju nije ništa drugo do predstava o završenoj sintezi njegovih dijelova, jer, pošto pojam ne možemo izvesti iz opažaja cjeline (koji opažaju ovome slučaju nije moguć), to ćemo ga moći shvatiti bar u ideji samo na osnovu sinteze dijelova, završene u beskonačnosti.

zaista može da počne neki niz stvari, ali sam svijet ne može da ima nikakvog početka, te je, dakle, s obzirom na prošlo vrijeme beskonačan.

Što se tiče one druge stvari, neka se prethodno pretpostavi suprotnost, a to je, da je svijet po prostoru konačan i ograničen: onda se svijet nalazi u nekom praznom prostoru koji nije ograničen. Tako bi postojao ne samo neki odnos među stvarima u prostoru, *već i odnos stvari* prema prostoru. *Ali pošto je svijet jedna apsolutna cjelina izvan koje se ne nalazi nikakav predmet opažanja, te, dakle, nikakav korelat svijeta prema kome bi svijet stajao u odnosu, to odnos svijeta prema praznom prostoru bi bio odnos svijeta prema* ničemu. *Međutim, takav jedan odnos, pa, dakle, i ograničenost svijeta praznim prostorom, jeste ništa; prema tome, svijet po prostoru nije ograničen, to jest on je u pogledu svoje rasprostrtosti beskonačan.**

* Prostor je samo forma spoljašnjeg opažanja (formalni opažaj), a nije neki stvaran predmet koji se može spolja

Prema tome, da bi se svijet koji ispunjava sve prostore zamislio kao jedna cjelina, morala bi sukcesivna sinteza dijelova jednog beskonačnog svijeta da se smatra kao završena, to jest moralo bi da se smatra jedno beskonačno vrijeme prebrojavanja svih koegzistentnih stvari kao proteklo, a to je nemoguće. Prema tome, beskonačan agregat realnih stvari ne može da se smatra kao neka data cjelina, pa dakle, ni kao jednovremeno dat. Dakle, po svojoj rasprostrtosti u prostoru svijet nije beskonačan, već je zatvoren u svoje granice; to je druga stvar koju je trebalo dokazati.

opažati. Prostor prije svih stvari koje ga određuju (ispunjavaju ili ograničavaju), ili od kojih, naprotiv, proizlazi neki empirički opažaj, koji odgovara njegovoj formi, nije pod imenom apsolutnog prostora ništa drugo do prosta mogućnost spoljašnjih pojava, ukoliko one ili postoje po sebi ili mogu pridoći uz date pojave. Empiričko opažanje nije, dakle, sastavljeno iz pojava i prostora (čulnog opažaja i opažaja praznoga). Pojave i prostor nisu jedno za drugo korelati sinteze, već su samo spojeni u jednom istom empiričkom opažanju kao materija toga opažanja i njegova forma. Ako se hoće jedna od tih dviju stvari da stavi izvan druge (prostor izvan svih pojava), onda iz toga proizlaze svakojake prazne odredbe spoljašnjeg opažanja koje ipak nisu mogući opažaji: na primjer, kretanje ili mirovanje svijeta u beskonačnom praznom prostoru, jedna odredba njihovog međusobnog odnosa koja se ne može nikada opaziti, te je prema tome, predikat jedne proste fikcije.

1. primjedba o prvoj antinomiji:

O TEZI

U ovim argumentima koji stoje u suprotnosti jedan prema drugom ja nisam tražio varke da bih, recimo, izveo (kako se to kaže) neki advokatski dokaz, u kome se, u cilju svoje dobiti, koristi neopreznost protivnika, pa se rado priznaje pozivanje toga protivnika na neki krivo shvaćeni zakon, kako bi se na njegovom opovrgnuću zasnovala sopstvena nepravična zahtijevanja. Svaki od ovih dokaza izveden je iz prirode stvari, i na stranu je ostavljena svaka korist koju bi mogli imati od pogrešnosti zaključaka dogmatičara i jedne i druge strane.

Tezu sam mogao prividno dokazati i na taj način što sam unaprijed mogao da dam neki pogrešan pojam o beskonačnosti jedne date veličine, kao što obično čine dogmatičari. Beskonačna jeste ona veličina od koje nije moguća nikakva veća veličina (to jest od one množine neke date jedinice koja se u njoj sadrži). Međutim, nijedna množina nije najveća, jer joj se

2. primjedba:

O ANTITEZI

Dokaz za beskonačnost datog svjetskog niza i za beskonačnost svijeta kao jednog skupa, osniva se na tome: što bi u suprotnome slučaju prazno vrijeme, a tako isto i prazan prostor morali sačinjavati granice svijeta. Ali meni nije nepoznato da se ova konsekvenca želi izbjeći na taj način što se tvrdi da svijet, u stvari, može biti ograničen i po vremenu i po prostoru, a da se za to ne moraju pretpostaviti ni apsolutno vrijeme prije početka svijeta, niti apsolutni prostor koji se širi izvan realnog svijeta, pošto je to nemoguće. Ja sam sasvim zadovoljan posljednjim dijelom ovoga mišljenja koje zastupaju filozofi iz Lajbnicove škole. Prostor je samo forma spoljašnjeg opažanja, a nikako nije neki realan predmet koji se može spolja opažati, niti je kakav korelat pojava, već je forma samih pojava. Dakle, prostor apsolutno (sam za sebe) ne može da prethodi stvarima kao nešto što ih uslovljava u njihovoj egzistenciji, jer on nikako nije neki predmet već samo forma

uvijek mogu dodati jedna ili više jedinica. Prema tome, jedna beskonačna data veličina, pa, dakle, i jedan (kako po proteklom nizu tako i po svome prostiranju) beskonačni svijet jesu nemogući: svijet je, dakle, u oba smisla ograničen. Tako sam mogao da izvedem svoj dokaz; ali ovaj pojam se ne slaže sa onim što se razumije pod jednom beskonačnom cjelinom. Time se ne predstavlja koliko je ona velika, te, dakle, njen pojam nije pojam jednog maksimuma, već se time zamišlja samo njen odnos prema jednoj jedinici koja se može proizvoljno uzeti i s obzirom na koju je ona veća od svakog broja. Prema tome, da li će se uzeti veća ili manja jedinica, bilo bi i ono što je beskonačno veće ili manje; ali beskonačnost, pošto se ona sastoji samo u odnosu prema ovoj datoj veličini, ostala bi uvijek ista, premda se time zaista ne bi saznala apsolutna veličina cjeline, o čemu ovdje i nije reč.

Pravi (transcendentalni) pojam beskonačnosti je u tome što sukcesivna sinteza jedinice u premjeravanju neke količine nikada ne može da bude završena.*

---

mogućih predmeta. Prema tome, stvari kao pojave uslovljavaju zaista prostor, to jest one čine da od svih njegovih mogućih predikata (veličina i odnosa) ovi ili oni pripadaju stvarnosti; ali, obrnuto, prostor kao nešto što postoji za sebe ne može da uslovljava realitet stvari u pogledu njihove veličine ili oblika, jer on po sebi nije ništa realno. Otuda jedan prostor*

---

* Lako se vidi da se ovim hoće (»treba«) da kaže ovo: prazan prostor, ukoliko ga pojave ograničavaju, to jest onaj prostor u unutrašnjosti svijeta, ne stoji u proturječnosti bar sa transcendentalnim principima, te da se, dakle, s obzirom na njih može priznati (premda se zbog toga njegova mogućnost ne može odmah tvrditi.).

(bio on prazan ili ispunjen) može zaista da bude ograničen pojavama, ali pojave ne mogu biti ograničene nekim praznim prostorom izvan njih. To isto važi i za vrijeme. I kad se prizna sve ovo, onda je ipak neosporno da se ove dvije nemoguće stvari: prazan prostor izvan svijeta i prazno vrijeme prije svijeta moraju

**** Ova količina sadrži na taj način jednu množinu (jedne date jedinice) koja je veća od svakog broja; to je matematički pojam beskonačnoga.***

Iz toga izlazi sasvim sigurno da neka vječnost realnih stanja, koje idu jedne za drugim, nije mogla proteći do jednog datog (sadašnjeg) trenutka, dakle, da svijet mora imati neki početak.

Što se tiče drugoga dijela teze, tu zaista otpada teškoća jednog beskonačnog, a ipak proteklog niza, jer je raznovrsnost nekog svijeta koji je po prostoru beskonačan data jednovremeno. ***Ali, da bismo zamislili totalitet jedne takve množine, to mi, pošto se ne možemo pozvati na granice koje u opažanju sačinjavaju ovaj totalitet same od sebe, tad moramo dati račun o našem pojmu koji u takvom slučaju ne može da ide od cjeline ka određenoj množini dijelova, već mora da dokaže mogućnost jedne cjeline na osnovu sukcesivne sinteze dijelova. Pošto bi, ova sinteza morala sačinjavati jedan niz koji nikada ne može da se završi: to je nemoguće zamisliti neki totalitet prije nje, pa, dakle, ni na osnovu nje. na svaki način pretpostaviti, ako se uzme da je svijet ograničen bilo po prostoru ili po vremenu.***

Jer što se tiče izgovora kojim se hoće da izbjegne ona konsekvenca prema kojoj mi tvrdimo ovo: ako svijet (po vremenu i prostoru) ima granice, onda beskonačna praznina mora da uslovljava egzistenciju realnih stvari u njihovoj veličini, to se taj izgovor stvarno sastoji samo u tome: što se mjesto jednog čulnog svijeta ***zamišlja ko zna koji inteligibilni svijet, i što se mjesto prvog početka (neka egzistencija kojoj prethodi neko vrijeme ne-egzistiranje) zamišlja neka egzistencija uopšte koja u svijetu ne*** pretpostavlja ***nikakav*** drugi uslov, ***što se, dalje, mjesto granice prostiranja zamišlja neka*** ograda ***svemira, te se na taj način izbjegavaju vrijeme i prostor. Ali ovdje je riječ samo o*** čistom fenomenu ***i o njegovoj veličini, kod njega se ipak nikako ne može apstrahovati od dotičnih uslova čulnosti, a da se ne uništi njegova suština. Ako je čulni svijet ograničen, on se nužno nalazi u beskonačnoj praznini. Ako se hoće da izostavi ova beskonačna praznina, pa sa njom i prostor***

Jer pojam samog totaliteta jeste u ovome slučaju predstava o jednoj završenoj sintezi dijelova, a ova završenost, pa, dakle, i njen pojam, jesu nemogući.

uopšte kao uslov a priori mogućnosti pojava, onda otpada cio čulni svijet. Ali u našem problemu nama je dat jedino čulni svijet. Mundus inteligibilis *(= Intelektualni svijet) nije ništa drugo do opšti pojam jednog svijeta uopšte, u kome se apstrahuje od svih uslova opažanja toga svijeta, te, s obzirom na njega, dakle, apsolutno nije moguć nikakav sintetičan stav: ni potvrdan ni odričan.*

II – ANTINOMIJA ČISTOGA UMA

DRUGI SUKOB TRANSCENDENTALNIH IDEJA

u antinomiji čistoga uma

TEZA

Svaka složena supstancija u svijetu sastoji se iz prostih dijelova, te svuda postoji samo ono što je prosto ili što je iz njega sastavljeno.

DOKAZ

Jer ako pretpostavite da se složene supstancije ne sastoje iz prostih dijelova, onda, ako bi se u mislima

ANTITEZA

Nijedna složena stvar u svijetu ne sastoji se iz prostih dijelova, te uopšte u njemu ne postoji ništa prosto.

DOKAZ

Pretpostavite: da se jedna složena stvar (kao supstancija) sastoji iz prostih delova. Pošto je svaki spoljašnji odnos, pa, dakle, i svaka

uništila svaka složenost, ne bi preostao nikakav složeni dio, pa (pošto nema nikakvih prostih dijelova) tako isto ni ikakav prosti dio, te, dakle, ne bi preostalo ništa, i prema tome ne bi bila data nikakva supstancija. Dakle, ili je nemoguće da se u mislima uništi svaka složenost, ili poslije njenog uništenja mora da preostane nešto što postoji bez ikakve složenosti, to jest ono što je prosto. Ali u prvom slučaju ono što je složeno opet se ne bi sastojalo iz supstancije (jer kod supstancija složenost jeste samo jedna njihova slučajna relacija, bez koje one moraju postojati kao samostalna postojana bića). Ali, pošto ovaj slučaj protivrječi pretpostavci, to ostaje samo onaj drugi slučaj, a to je da se ono u svijetu što je supstancijalno složeno sastoji iz prostih dijelova.

Iz toga izlazi neposredno da su stvari u svijetu sve skupa prosta bića, da je složenost samo jedno spoljašnje stanje njihovo, te premda elementarne supstancije nikada ne možemo da stavimo izvan ovog stanja složenosti i da ih izolujemo, ipak ih um mora zamisliti kao prve subjekte svake kompozicije, te, složenost iz supstancija moguća samo u prostoru to se i prostor mora sastojati iz onoliko dijelova iz koliko se delova sastoji ona složena stvar koja ga zauzima. Ali prostor se ne sastoji iz prostih dijelova, već iz prostora. Prema tome, svaki dio onoga što je složeno mora da zauzima jedan prostor. Međutim, apsolutno prvi dijelovi svega što je složeno jesu prosti. Dakle, ono što je prosto zauzima neki prostor. Pošto sad sve ono realno koje zauzima neki prostor sadrži u sebi neku raznovrsnost, čiji se dijelovi nalaze jedni izvan drugih, to je ono, prema tome, složeno, i to kao nešto realno što je složeno ne iz akcidencija (jer one bez supstancije ne mogu biti jedna izvan drugih) već iz supstancija, a iz toga izlazi: da bi ono što je prosto bilo složeno iz supstancija, a to protivrječi samome sebi.

Drugi stav antiteze koji glasi da u svijetu ne postoji ništa prosto, treba ovdje da znači samo ovo: egzistencija onoga što je posve prosto ne može se dokazati nikakvim iskustvom ili opažanjem, bilo spoljašnjim ili unutrašnjim, te, dakle, apsolutno prosto jeste samo jedna ideja čiji se objektivni realitet

dakle, kao ranije kompozicije prostog bića.

nikada ne može dokazati ni u kom mogućem iskustvu, te je, prema tome, u ekspoziciji* (»**„Ekspozicija pojava" = „odredba principa na kome se zasniva veza osjećaja u njima" - eksponirati znači podvesti pod pojmove**«) *pojava bez ikakve primijene i predmeta. Jer ako pretpostavimo da se za ovu transcendentalnu ideju može naći neki predmet iskustva: tada bi se empirički opažaj nekoga predmeta morao saznati kao opažaj koji ne sadrži nikakvu raznovrsnost elemenata koji leže jedan izvan drugog i koji su među sobom povezani čineći jedinstvo. Pošto se iz toga što mi nemamo svijesti o nekoj takvoj raznovrsnosti ne može izvesti njena potpuna nemogućnost ma u kom opažaju nekog objekta, a to je radi apsolutnog simpliciteta posve nužno, to izlazi da se taj simplicitet ne može izvesti ni iz kakvog opažaja, ma kakav taj opažaj bio. Dakle, pošto ni u kome mogućem iskustvu ne može da bude nešto dato kao posve prost objekat, a čulni svijet mora da se smatra kao spoj svih mogućih iskustava, to uopšte u njemu nije dato ništa prosto.

Ovaj drugi stav antiteze ide mnogo dalje nego prvi koji ono što je prosto progoni samo iz opažanja onoga što je složeno, dok ga ovaj drugi stav izbacuje iz cijele prirode; otuda se on nije mogao dokazati na osnovu pojma nekog datog predmeta spoljašnjeg opažanja (onoga što je složeno) već na osnovu njegovog odnosa prema mogućem iskustvu uopšte.

I *primjedba o drugoj antinomiji:*

O TEZI

Kad govorim o jednoj cjelini koja se nužno sastoji iz prostih dijelova, onda pod tim razumijem samo jednu supstancijalnu cjelinu kao pravi kompozit, ***to jest slučajno jedinstvo raznovrsnih dijelova koji se, dati posebno (bar u mislima), stavljaju u međusobnu vezu i na taj način obrazuju neku cjelinu. Prostor ne bi zapravo trebalo zvati Kompozit već Cjelina, jer njegovi su dijelovi mogući samo u cjelini, a nije cjelina moguća na osnovu dijelova. On bi strogo uzevši, mogao da se zove*** idealni ***kompozit, ali ne*** realni ***kompozit. Ipak je***

II *primjedba:*

O ANTITEZI

Protiv ovog stava o beskonačnoj djeljivosti materije, čiji je dokaz prosto matematički, monadisti ***iznose zamjerke i oni već po tome izgledaju sumnjivi što ni najjasnije matematičke dokaze ne primaju kao, za saznanja osobine prostora ukoliko je on u stvari formalni uslov mogućnosti svake materije, već ih smatraju samo za zaključke iz apstraktnih pojmova, ali pojmova koji su proizvoljni i koji se ne bi mogli primijeniti na realne stvari. Kao da je moguće čak i zamisliti neku drugu formu opažanja nego što je ona koja je data***

to samo suptilitet. Pošto prostor nikako nije nešto sastavljeno iz supstancija (pa čak ni iz realnih akcidencija), to, ako u njemu uništim svaku složenost, ne smije da preostane ništa, pa čak ni tačka; jer tačka je moguća samo kao granica nekog prostora (te, dakle, nečeg složenog). Dakle, ni prostor ni vrijeme ne sastoje se iz prostih dijelova. Ono što pripada samo stanju neke supstancije, premda ima neku veličinu (na primjer promjena), tako isto se ne sastoji iz prostih dijelova, to jest jedan određeni stepen promjene ne postaje dodavanjem mnogih prostih promjena. Naš zaključak od onoga što je složeno na ono što je prosto važi samo za stvari koje postoje samostalno za sebe same. Međutim, akcidencije stanja ne postoje samostalno za sebe same. Prema tome, dokaz za nužnost onoga što je prosto, kao sastavnog dijelâ svega što je supstancijalno složeno, može se lako upropastiti, pa s tim u vezi i svoje učenje, ako se on bude suviše proširio, pa se htjedne primijeniti na sve što je složeno bez razlike, kao što se, u stvari, već više puta desilo.

Uostalom, ja ovdje govorim o onome što je prosto samo ukoliko je u prvobitnom opažanju prostora, i kao da se prostome odredbe a priori ne bi u isto vrijeme odnosile i na sve ono što je samo na taj način moguće što taj prostor ispunjava. Ako bi se njima poklonila pažnja, onda bi se osim matematičke tačke koja je prosta, ali koja nikako nije neki dio već samo granica jednog prostora, morale zamisliti još i fizičke tačke koje su, doduše, tako isto proste, ali koje imaju to preimućstvo što ispunjavaju prostor svojom prostom agregacijom kao njegovi dijelovi. Da ne bih ovdje ponavljao ona obična i jasna pobijanja ove besmislice, koja se nalaze u izobilju, a, uostalom, sasvim je uzaludno htjeti pomutiti evidenciju matematike na osnovu prostih diskurzivnih pojmova, to ću primijetiti samo ovo: što filozofija ovdje šikanira matematiku, to je samo zbog toga što ona zaboravlja da se u ovome pitanju ima posla samo sa pojavama i njihovim uslovom. A ovdje ipak nije dovoljno da se za čisti pojam razuma o onome što je složeno nađe pojam prostoga, već da se za opažaj onoga što je složeno (materije) nađe opažaj onoga što je prosto: a to je, prema zakonima čulnosti, potpuno

ono nužno dato u onome što je složeno, pošto se ovo složeno može rastaviti na njega kao na svoje sastavne dijelove. Pravo značenje riječi monas (»monas = pojedinačna jedinica ili monada; može značiti lažna jedinica**«)** ***(prema Lajbnicovoj upotrebi) trebalo bi upravo da se odnosi samo na ono prosto koje je*** neposredno dato ***kao prosta supstancija (na primjer u samosvijesti), a ne kao elemenat složenoga koji bi se mogao bolje zvati atom. I pošto ja hoću da dokažem proste supstancije samo s obzirom na ono što je složeno kao njihove elemente, to bih tezu druge antinomije mogao zvati transcendentalna*** atomistika***. Ali pošto je ova riječ bila još mnogo ranije upotrebljavana radi označenja jednog naročitog objašnjenja tjelesnih pojava*** (molekularno)***, te uslijed toga pretpostavlja empiričke pojmove, to neka se zove dijalektički osnovni stav*** monadologije**.**

nemoguće naći, te, dakle, ni kod predmeta čula. Prema tome, za jednu cjelinu iz supstancija koja se zamišlja samo na osnovu pojma razuma može i da važi to da mi prije njenog sastavljanja moramo imati ono što je prosto, ali ipak to ne važi za potkrijepiti cijeli fenomen ***koji kao empirički opažaj u prostoru sadrži u sebi tu nužnu osobinu da nijedan njegov dio zbog toga nije prost, što nijedan dio prostora nije prost, Međutim, monadisti su bili dovoljno fini, pa su htjeli da izbjegnu ovu teškoću na taj način što nisu pretpostavljali da je prostor uslov mogućnosti predmeta spoljašnjeg opažanja (tijela), već su pretpostavljali da su tijela i dinamički odnos supstancija uopšte uslov mogućnosti prostora. Ali mi o tijelima imamo jedan pojam samo kao o pojavama, a kao takva ona nužnim načinom pretpostavljaju prostor kao uslov mogućnosti svake spoljašnje pojave; i prema tome, ovo izvrdavanje je uzaludno, kao što je, uostalom, ono dovoljno suzbijeno gore u transcendentalnoj estetici. Kad bi tijela bila stvari po sebi, onda bi dokaz monadista svakako važio.***

Drugo dijalektičko tvrđenje odlikuje se time što protiv sebe ima jedno dogmatičko tvrđenje, koje se za razliku od svih sofističkih tvrđenja jedino poduhvata da stvarnost onoga što smo mi gore računali prosto u transcendentalne ideje, to jest apsolutni simplicitet supstancije, dokaže na očigledan način na jednom predmetu iskustva: to jest, da je predmet unutrašnjeg čula, Ja koje misli, jedna apsolutno prosta supstancija. Ne upuštajući se sada u tu stvar (pošto smo je gore iscrpnije proučili), ja ću primijetiti samo ovo: ako se nešto zamišlja samo kao predmet, a da se njegovom opažaju ne prida nikakva sintetična odredba (kao što to, uostalom, biva na osnovu sasvim gole predstave: Ja), onda se u jednoj takvoj predstavi zaista ne može opaziti nikakva raznovrsnost i nikakva složenost. Pošto su, osim toga, oni predikati na osnovu kojih ja zamišljam ovaj predmet samo opažaji unutrašnjeg čula, to se ni u njima ne može javiti ništa što bi dokazivalo neku raznovrsnost elemenata koji leže jedni izvan drugih, te, dakle, što bi dokazivalo realnu složenost. Dakle, u samoj prirodi samosvijesti leži ovo: pošto

je subjekat koji misli istovremeno svoj sopstveni objekat, to on ne može sam sebe da dijeli (premda može da dijeli odredbe koje mu inheriraju); jer je svaki predmet u odnosu prema samom sebi apsolutno jedinstvo. Pri svemu tome, ako se ovaj subjekat posmatra spolja kao neki predmet opažanja, onda bi on ipak pokazivao neku složenost u pojavi po sebi. Međutim, on mora uvijek da se posmatra tako, ako hoće da se zna da li u njemu postoji neka raznovrsnost elemenata koji leže jedni izvan drugih ili ne.

III – ANTINOMIJA ČISTOGA UMA

TREĆI SUKOB TRASCENDENTALNIH IDEJA

u antinomiji čistoga uma

TEZA

Kauzalitet na Osnovu zakona prirode nije jedini kauzalitet na osnovu koga se mogu objašnjavati sve pojave svijeta. Radi njihova objašnjenja mora da se pretpostavi još jedan kauzalitet na osnovu slobode.

ANTITEZA

Ne postoji nikakva sloboda, već se sve u svijetu dešava samo po zakonima prirode.

DOKAZ

Neka se pretpostavi da ne postoji nikakav drugi kauzalitet već samo kauzalitet na osnovu zakona prirode: u tom slučaju, sve što se događa pretpostavlja neko ranije stanje za kojim ono neizostavno dolazi po nekom pravilu. Ali to ranije stanje mora i samo da je nešto što se dogodilo (što je postalo u vremenu u kome ranije nije postojalo), jer da je ono (»ranije stanje; nešto što se dogodilo«***) oduvijek postojalo, onda i njegova posljedica ne bi tek postala već bi i ona oduvijek postojala. Prema tome,*** kauzalitet ***Uzroka na osnovu koga se nešto dešava jeste i sam nešto što se*** dogodilo***, što na osnovu zakona prirode opet pretpostavlja neko ranije stanje i njegov kauzalitet, a ovo stanje tako isto pretpostavlja neko još starije stanje itd. Ako se, dakle, sve događa samo po zakonima prirode, onda uvijek postoji samo jedan subalterni početak, a nikako neki prapočetak, te, dakle, uopšte nikako ne postoji neka potpunost niza uzroka koji postaju jedni iz drugih. Međutim, zakon prirode sastoji se zapravo u***

DOKAZ

Pretpostavite: da postoji sloboda ***u transcendentalnom smislu hoće se reći jedna naročita forma kauzaliteta na osnovu koje bi mogli da se obavljaju događaji u svijetu, to jest neka moć koja u apsolutnom smislu započinje neko stanje, pa, dakle, i neki niz njegovih posljedica i onda ne samo što će na osnovu ovoga spontaniteta početi jedan niz u apsolutnom smislu, već i predodređenost toga samog spontaniteta za proizvođenje nekog niza, to jest kauzalitet će početi u apsolutnom smislu, tako da ne prethodi ništa na osnovu čega se ova radnja koja se događa određuje prema stalnim zakonima. Ali svaki početak djelovanja pretpostavlja neko stanje uzroka u kome on još ne djeluje, i jedan dinamički prvi početak radnje pretpostavlja neko stanje koje sa prethodnim stanjem istog uzroka nema nikakvog*** kauzalnog ***odnosa, to jest koje ni na koji način ne postaje iz njega. Prema tome, transcendentalna sloboda stoji u sličnosti sa zakonom uzročnosti, te jedna takva veza sukcesivnih stanja uzroka koji***

tome: što se ništa ne događa bez uzroka koji je dovoljno određen a priori. Prema tome, stav po kome je svaki kauzalitet moguć samo na osnovu zakona prirode protivrječi u svojoj neograničenoj opštosti sam sebi, te se, dakle, takav kauzalitet ne može usvojiti kao jedini.

Prema ovome što je prethodilo mora da se pretpostavi neki kauzalitet na osnovu koga se nešto događa, ali tako da njegov uzrok nije opet određen na osnovu nužnih zakona nekim drugim uzrokom koji mu prethodi, to jest mora da se pretpostavi apsolutni spontanitet uzroka koji sam sobom započinje jedan niz pojava koji teče po prirodnim zakonima, hoće se reći mora da se pretpostavi transcendentalna sloboda bez koje čak ni u toku prirode jedan sukcesivan niz pojava nikada nije potpun na strani njihovih uzroka.

dejstvuju, prema kojoj vezi nije moguće nikakvo jedinstvo iskustva i koja se, dakle, takođe ne nalazi ni u kakvom iskustvu, samo je jedna prazna zamisao.

Dakle, mi imamo samo i jedino prirodu u kojoj moramo tražiti vezu i red među događajima u svijetu. Zaista, sloboda (nezavisnost) od zakona prirode znači oslobođenje od prinude, ali ona znači isto tako oslobođenje od svakog opredjeljivanja prema pravilima. Jer ne može se reći da mjesto zakona prirode u kauzalitet svjetskog bivanja stupaju zakoni slobode, pošto sloboda, ako bi bila određena zakonima, ne bi bila sloboda, već ništa drugo nego priroda. Prema tome, priroda i transcendentalna sloboda razlikuju se kao zakonitost i nezakonitost, od kojih zakonitost zaista nameće razumu teški zadatak da u nizu uzroka, idući naviše sve dalje i dalje, traži porijeklo događaja, pošto je njihov kauzalitet uvijek uslovljen, ali mu u naknadu za to obećava potpuno i zakonsko jedinstvo iskustva, dok, međutim, iluzija o slobodi zaista obećava istraživačkom razumu neki odmor u lancu uzroka na taj način što ga vodi bezuslovnom kauzalitetu

koji sam sobom počinje da djeluje, ali koji, pošto je sam slijep, raskida onaj rukovodni končić pravila na osnovu koga je jedino moguće potpuno jedinstvo iskustva.

I primjedba o trećoj antinomiji:

O TEZI

Zaista je** transcendentalna **ideja slobode daleko od toga da sačinjava cijelu sadržinu onog psihološkog **(»**psihološki = se poistovječuje sa svjesnim, tj. s onim što je pojedincu subjektivno (intimno, lično) znano kao vlastiti doživljaj **«)** ***pojma koji nosi to isto ime i koji je velikim dijelom empirički; ona predstavlja samo pojam apsolutnog spontaniteta radnje kao pravog osnova njenog imputabiliteta,*** **(»**impuls = podsticaj, na nešto. Do impulsivne akcije dolazi bez prethodnog razmišljanja i odlučivanja**«)** ***pa ipak je ona pravi kamen spoticanja za filozofiju koja nalazi nesavladljive teškoće u tome da prizna takav bezuslovni*** kauzalitet***. Dakle, ono u pitanju o slobodi volje što je odvajkada dovodilo*** spekulativni ***um u tako veliku zabunu jeste zapravo jedna***

II primjedba;

O ANTITEZI

Onaj ko bi nasuprot učenju o slobodi branio svemoć prirode (transcendentalnu fiziokratiju***),*** **(»**fizis = priroda, narav, bitak, izvor i porijeklo svega što jest. fizis je ključna riječ i označava bitak bića, kao nicanje, rast i život, dospijevanje u neskriveno prisustvo, izvođenje na svijetlo skrivenoga; samonikla bića, koja imaju svoje porijeklo u sebi, pripadaju fizisu, ono što rađa i rodi, odakle sve potiče**«)** ***taj bi protiv*** sofističkih ***zaključaka toga učenja svoj stav izrazio ovako:*** Ako vi s obzirom na vrijeme ne pretpostavite u svijetu ništa prvo u matematičkom smislu, onda nemate potrebe da s obzirom na kauzalitet zahtijevate išta prvo u dinamičkom smislu***. Ko vas je tjerao da izmišljate neko apsolutno prvo stanje svijeta, pa, dakle, i neki***

transcendentalna ***teškoća, koja se jedino odnosi na pitanje da li mora da se pretpostavi neka moć koja može*** sama od sebe ***da započne neki niz sukcesivnih stvari ili njihovih stanja. Nije tako nužno da možemo odgovoriti na pitanje kako je moguća jedna takva moć, jer se mi isto tako kod kauzaliteta koji se obavlja prema prirodnim zakonima moramo zadovoljiti time što saznajemo a priori da se jedan takav kauzalitet mora pretpostaviti, iako ne možemo ni na koji način shvatiti mogućnost kako se na osnovu neke određene egzistencije postavlja egzistencija neke druge stvari, te se u tome moramo pridržavati jedino iskustva. Istina, mi smo nužnost ove pretpostavke, po kojoj se početak jednog niza pojava nalazi u slobodi, dokazali upravo samo utoliko ukoliko nam je to potrebno da bismo shvatili porijeklo svijeta, a da se, međutim, sva sljedeća stanja mogu smatrati za sukcesiju koja se obavlja po prirodnim zakonima. Ali pošto je na taj način ipak dokazana (premda ne saznata) moć koja može sama sobom da započne neki niz u vremenu, to nam je sada isto tako apsolutan početak u nizu sukcesivnih pojava, i da bezgraničnoj prirodi postavljate granice kako biste svojoj uobrazilji pribavili neko mjesto za odmor? Pošto su u svijetu uvijek postojale supstancije, kako se bar nužno mora pretpostaviti radi jedinstva iskustva, onda nema nikakve teškoće da se tako isto pretpostavi da je oduvijek postojala i izmjena njihovih stanja, to jest jedan niz njihovih promjena, te da se, prema tome, ne smije tražiti nikakav prvi početak, ni matematički ni dinamički.*** **Čudo** (»Mogućnost«) ***jednog takvog beskrajnog postojanja, bez nekog prvog člana u odnosu prema kome su svi ostali članovi samo potonji, ne može se shvatiti. Ali ako vi zbog toga hoćete da odbacite ove zagonetke prirode, onda ćete biti prinuđeni da odbacite mnoge sintetične osnovne osobine (osnovne sile), koje tako isto ne možete shvatiti, pa čak i mogućnost promjene uopšte morat će vam biti na smetnji. Jer ako ne biste na osnovu iskustva našli da je ona realna, onda nikada ne biste mogli a priori uvidjeti kako je moguć takav jedan neprekidni niz od bića i nebića.***

dozvoljeno da dopustimo da usred svjetskog toka mogu otpočeti sami od sebe nizovi različitog kauzaliteta i da njihovim supstancijama pripišemo moć slobodnog djelovanja. Neka nas pri tom ne zbuni ova nerazborita primjedba: da za vrijeme svjetskog toka nikako nije moguć neki prvi početak nizova, jer, takav, jedan sukcesivan niz u svijetu može imati samo neki komparativno prvi početak, pošto ipak u svijetu uvijek prethodi neko stanje stvari. Jer mi ovdje ne govorimo o apsolutnom početku u pogledu vremena, već u pogledu kauzaliteta. Ako ja sada (na primjer) ustanem sa svoje stolice potpuno slobodno i bez uticaja prirodnih uzroka koji nužno, determiniraju, onda tim događajem i svim njegovim posljedicama u beskonačnost otpočinje jedan potpuno nov niz, premda je taj događaj u pogledu vremena samo produženje nekog niza koji prethodi. Ova odluka i ovaj čin nikako se ne nalaze u nizu prostih prirodnih posljedica, niti su prost nastavak njegov, već prirodni uzroci koji determiniraju prestaju u tome nizu s obzirom na ovaj događaj potpuno prije nego što on nastane, te on,

Međutim, čak i kad bi se, ako ustreba, priznala neka transcendentalna moć slobode da bi mogle početi promjene u svijetu, ipak bi ta moć morala postojati samo izvan svijeta (premda će uvijek ostati jedna smjela namjera da se izvan skupa svih mogućih opažaja pretpostavi neki predmet koji ne može biti dat ni u kakvom mogućem opažanju). Ali nikada se ne može dozvoliti da se u samom svijetu pripiše supstancijama neka takva moć, jer bi u tom slučaju najvećim dijelom iščezla veza među pojavama koje se nužnim načinom uzajamno uslovljavaju prema opštim zakonima, veza koja se zove priroda, a sa njom bi iščezao i onaj karakter empiričke istine po kome se iskustvo razlikuje od sna. Jer pored takve moći slobode koja je nezavisna od svih zakona jedva se još može zamisliti priroda, pošto bi se njeni zakoni pod uticajima slobode neprekidno mijenjali, te bi se time učinio nejasnim i bez veze tok pojava, koji bi prema samoj prirodi bio pravilan i jednoobrazan.

uistinu, dolazi poslije njih, ali ne proizlazi iz njih, uslijed čega se mora zvati apsolutno prvi početak jednog niza, istina, ne u pogledu vremena, ali ipak u pogledu kauzaliteta.

Ono što na najočigledniji način potvrđuje da um ima potrebu ***da se u nizu prirodnih uzroka pozove na neki prvi početak koji postaje iz slobode jeste u tome: što su (izuzevši Epikurovu školu) svi filozofi staroga doba bili prinuđeni da radi objašnjenja kretanja u svijetu pretpostave nekog*** prvog pokretača***, to jest neki uzrok koji slobodno djeluje i koji je prvi i sam od sebe započeo ovaj niz stanja. Jer oni se nisu usuđivali da prvi početak učine shvatljivim na osnovu same prirode.***

IV - ANTINOMIJA ČISTOGA UMA

Četvrti sukob transcendentalnih ideja

u antinomiji čistoga uma

TEZA	***ANTITEZA***
Svijetu pripada nešto što je ili kao njegov dio ili kao	***Uopšte niti u svijetu niti izvan svijeta nikako ne postoji neko***

njegov uzrok jedno apsolutno nužno biče.

DOKAZ

*Čulni svijet kao skup svih pojava sadrži u isto vrijeme u sebi jedan niz promjena. Jer bez toga niza nama ne bi bila data ni sama predstava vremenskog niza kao jednog uslova mogućnosti čulnog svijeta.**

Ali svaka promjena stoji pod svojim uslovom koji joj u pogledu vremena prethodi i pod kojim je ona nužna. Međutim, svako uslovljeno koje je dato pretpostavlja, s obzirom na svoju egzistenciju, jedan potpuni niz uslova koji se proteže sve do onoga što je apsolutno bezuslovno i što je jedino u apsolutnom smislu nužno. Prema tome, mora da postoji nešto apsolutno nužno kada postoji jedna

---

** Vrijeme kao formalni uslov mogućnosti promjena dolazi zaista, objektivno uzevši, prije njih, ali, subjektivno uzevši, i u realitetu svijesti ova je predstava ipak, kao i svaka druga, data samo povodom opažaja.*

---

apsolutno nužno biće kao njegov uzrok.

DOKAZ

Pretpostavite da je sam svijet po svome biću nužan ili da u njemu postoji neko nužno biće, onda bi u nizu njegovih promjena ili postojao neki početak koji bi bio bezuslovno nužan, te, dakle, bez uzroka što protivrječi dinamičkom zakonu uslovljenosti svih pojava u vremenu, ili bi sam niz bio bez ikakvog početka, te, iako u svima svojim dijelovima slučajan i uslovljen, on bi ipak kao cjelina bio apsolutno nužan i bezuslovan, što protivrječi samom sebi, jer egzistencija neke množine ne može da bude nužna, ako njen ni jedan jedini dio ne posjeduje neku po sebi nužnu egzistenciju.

Pretpostavite naprotiv da izvan svijeta postoji neki apsolutno nužan uzrok svijeta, onda bi on kao najviši član u nizu uzroka *svjetskih promjena prvo započeo**

** Riječ: početi, uzima se u dva smisla. Prvo, u aktivnom smislu, po kome ona znači da uzrok započinje (infit = prikladno, u skladu) neki niz*

promjena kao njegova posljedica. A to apsolutno nužno opet pripada čulnom svijetu. Jer ako pretpostavite da se ono nalazi izvan čulnog svijeta, onda bi niz promjena u svijetu imao svoj početak u njemu, a ipak taj nužni uzrok ne bi pripadao čulnom svijetu. Međutim, to je nemoguće. Jer pošto početak jednog vremenskog niza može da bude uslovljen samo onim što u vremenu dolazi prije njega, to najviši uslov početka nekog niza promjena mora da postoji u vremenu (»stoji u svijetu«) *onda kada taj niz još nije postojao (jer početak je jedna egzistencija kojoj prethodi neko vrijeme u kome stvar koja počinje još nije postojala). Prema tome, kauzalitet nužnog uzroka promjena, pa, dakle, i sam uzrok pripadaju vremenu,* (»jednome vremenu«)*, te otuda i pojavi (na kojoj je vrijeme jedino moguće kao njena forma); zato se oni ne mogu zamisliti kao odvojeni od čulnog svijeta kao skupa svih pojava. Dakle, u sâmome svijetu nalazi se nešto apsolutno nužno (bilo da je to sam cio svjetski niz bilo jedan njegov dio).*

stanja koji je njegova posljedica. Drugo, u pasivnom *smislu, po kome ta riječ znači da kauzalitet počinje (fit = tačno, određeno) u samome uzroku. Ja ovdje izvodim iz prvog smisla riječi ovaj drugi.*

---

egzistenciju ovih svjetskih promjena i njihov niz. Ali tada bi i on morao početi da djeluje, te bi njegov kauzalitet spadao u vrijeme, a upravo zbog toga u skup pojava, to jest u svijet, stoga on sam, uzrok, ne bi mogao da bude izvan svijeta, što stoji u protivrječnosti sa pretpostavkom. Dakle, niti u svijetu niti izvan svijeta (ali sa svijetom u kauzalnoj vezi) ne postoji neko apsolutno nužno biće.

I primjedba o četvrtoj antinomiji:

O TEZI

Da bih dokazao egzistenciju jednog nužnog bića, ja sam prinuđen da upotrijebim samo i jedino kosmološki argumenat koji se, penje od onoga što je uslovljeno u pojavi ka onome što je bezuslovno u pojmu, pošto se ovo bezuslovno u pojmu smatra za nužni uslov apsolutnog totaliteta niza. Pokušati dokaz na osnovu same ideje o najvišem biću, višem od svih bića uopšte, to je stvar jednog drugog principa uma, i otuda će takav dokaz morati da se posebno pretrese.

Ali čist kosmološki dokaz ne može da izvede egzistenciju nekog nužnog bića drukčije nego na taj način što će u isto vrijeme ostaviti neriješeno pitanje: da li je ono sâm svijet ili neka stvar različita od svijeta. Jer, da bi se riješilo ovo pitanje, potrebni su osnovni stavovi koji nisu više kosmološki i koji se ne nalaze u nizu pojava, već su pojmovi o slučajnim bićima uopšte (ukoliko se ona posmatraju samo kao predmeti razuma), i potreban je jedan princip po kome se ova bića spajaju sa nužnim bićem na osnovu

II primjedba:

O ANTITEZI

Ako se misli da se pri penjanju u nizu pojava mogao protiv egzistencije nekog apsolutno nužnog najvišeg uzroka naći teškoće, onda se one tako isto ne smiju zasnivati na prostim pojmovima o nužnoj egzistenciji neke stvari uopšte, te, dakle, ne smiju biti ontološke; naprotiv, one treba da proizlaze iz kauzalne veze koju mi moramo pretpostaviti za jedan niz pojava da bismo za taj niz našli neki uslov koji je sam bezuslovan, te, prema tome, one moraju biti kosmološke i izvedene na osnovu empiričkih zakona. Mora se, pokazati da se penjanje u nizu uzroka (u čulnom svijetu) nikada ne može završiti kod nekog empirički bezuslovnog uslova, i da kosmološki argumenat, izveden na osnovu slučajnosti stanja u svijetu, srazmjerno njihovim promjenama, protivrječi pretpostavci nekog prvog uzroka koji u apsolutnom smislu započinje niz.

Ali u ovoj antinomiji pokazuje se jedan čudnovati kontrast koji se sastoji u tome što onaj isti dokaz na

prostih pojmova, a to sve dolazi prije (»za«) transcendentne filozofije, kojoj ovdje još nema mjesta.

Ali kad se već jednom počne da izvodi kosmološki dokaz, uzevši za osnov niz pojava i njegov regresus = povratak prema empiričkim zakonima kauzaliteta, onda nije moguće da se poslije toga iznenadno izađe iz toga niza, pa da se pređe na nešto što ne spada u taj niz kao njegov član. Jer nešto se mora smatrati kao uslov upravo u onom istom značenju u kome je bila uzeta relacija onoga što je uslovljeno prema njegovom uslovu u nizu koji bi u neprekidnom progresu odveo do ovoga najvišeg uslova. Ako je sad ovaj odnos čulan i ako spada u moguću empiričku upotrebu razuma, onda najviši uslov ili uzrok može da završi regresus samo prema zakonima čulnosti, te, dakle, samo ukoliko pripada vremenskom nizu, i nužno biće mora da se smatra kao najviši član svjetskog niza.

Ipak je bilo mislilaca koji su uzimali slobodu da učine jedan takav skok. U stvari, oni su na osnovu promjena koje se u svijetu dešavaju izvodili njegovu empiričku osnovu koga smo u tezi izveli egzistenciju jednog prabića služi sada u antitezi za izvođenje njegove neegzistencije, i to se izvođenje vrši isto tako strogo. Prvo se reklo: postoji jedno nužno biće, jer cijelo prošlo vrijeme obuhvata u sebi niz svih uslova, pa s tim u vezi i ono što je bezuslovno (ono što je nužno). A sada se veli: nikakvo nužno biće ne postoji, upravo zbog toga što cijelo proteklo vrijeme u sebi obuhvata niz svih uslova (koji su, prema tome, opet svi skupa uslovljeni). Uzrok toga je u ovome. U prvome argumentu pazi se samo na apsolutni totalitet niza uslova, od kojih jedan određuje drugi u vremenu, pa se na taj način dobija nešto bezuslovno i nužno. A, u drugome argumentu, uzima se u obzir slučajnost svega onoga što je uslovljeno u vremenskom nizu (jer prije svačega prethodi jedno vrijeme u kome i sam uslov mora da bude određen kao uslovljen), a uslijed toga potpuno otpada sve ono što je bezuslovno i svaka apsolutna nužnost. Međutim, i u jednom i u drugom argumentu način dokazivanja potpuno odgovara običnome umu, kome se često dešava da, posmatrajući svoj predmet sa

slučajnost, to jest njegovu zavisnost od uzroka koji empirički determiniraju, pa su tako dobili jedan niz empiričkih uslova koji se penje, i to je bilo sasvim u redu. Ali, pošto u tome nizu nisu mogli naći nikakav prvi početak i nikakav najviši član, to su iznenadno napuštali empirički pojam slučajnosti, pa su uzimali čistu kategoriju, koja je tada izazvala jedan prosto inteligibilan niz, čija se potpunost zasnivala na egzistenciji nekog apsolutno nužnog uzroka koji je, pošto nije bio vezan ni za kakav uslov, sada bio oslobođen i od vremenskoga uslova da bi svoj kauzalitet sam započeo. Ali taj postupak je potpuno neopravdan, kao što se može zaključiti iz sljedećeg izlaganja.

Slučajno, ***uzeto u čistome smislu kategorije, jeste ono čija je kontradiktorna suprotnost moguća. Ali ova inteligibilna slučajnost nikako se ne može izvesti iz empiričke slučajnosti. Suprotnost onoga što se mijenja (suprotnost njegovog stanja) jeste stvarna u nekom drugom vremenu, te, dakle, moguća; prema tome, to nije kontradiktorna suprotnost prošlog stanja, za šta je potrebno da je u dvije razne tačke gledišta, zapada u protivrječnost sa samim sobom. Gospodin pl.*** MAIRAN ***smatrao je da je prepirka koju su vodila dva slavna astronoma i koja se odnosila na jednu sličnu teškoću u izboru stanovišta bila dovoljno važan fenomen da o njoj napiše naročitu raspravu. Jedan od njih, zaključivao je ovako:*** Mjesec se okreće oko svoje osovine***, jer je stalno okrenut Zemlji istom stranom: a onaj drugi ovako: Mesec se ne okreće oko svoje osovine, upravo zbog toga što je stalno okrenut Zemlji istom stranom. Oba zaključka bila su tačna, što je zavisilo od stanovišta koje se zauzimalo pri posmatranju Mjesečevog kretanja.?!***

istom vremenu u kome je postojalo to prošlo stanje mogla, umjesto njega, postojati njegova suprotnost, a to se iz promjene nikako ne može izvesti. Jedno djelo koje je bilo u kretanju = A prelazi u mirovanje = non A. Iz toga, što je jedno stanje, suprotno stanju A, dolazi za njim, nikako se ne može zaključiti da je kontradiktorna suprotnost stanja A moguća, te, dakle, da je stanje A slučajno; jer za to bi bilo potrebno da je u onom istom vremenu kada je postojalo kretanje mogao mjesto njega postojati mir. Međutim, sve što mi znamo to je da je mir u sljedećem trenutku bio realan, te, dakle, i moguć. Dok, kretanje, u jednom vremenu i mirovanje u nekom drugom vremenu ne stoje među sobom u kontradiktornoj suprotnosti. Prema tome, sukcesija suprotnih odredbi, to jest promjena nikako ne dokazuje slučajnost na osnovu pojmova čistoga razuma, te, dakle, na osnovu tih pojmova čistoga razuma ona ne može dovesti ni do egzistencije nekog nužnog bića. Promjena dokazuje samo empiričku slučajnost, to jest da novo stanje ne može na osnovu zakona kauzaliteta da se javi samo od sebe

bez nekog uzroka koji spada u prošlo vrijeme. Ovaj uzrok, čak i ako pretpostavimo da je apsolutno nužan, ipak se mora na taj način nalaziti u vremenu i činiti dio niza pojava.

Treći odsjek

antinomije čistoga uma

O INTERESU UMA U OVOM NJEGOVOM SUKOBU SA SAMIM SOBOM

Sada poznajemo cijelu dijalektičku igru kosmoloških ideja, koje nikako ne dozvoljavaju da im ma u kome mogućem iskustvu bude dat neki predmet koji se sa njima podudara, pa čak ni to da ih um zamisli u skladu sa opštim zakonima iskustva; međutim, one ipak nisu izmišljene, proizvoljno, već um u neprekidnome napredovanju empiričke sinteze nužno nailazi na njih kada hoće da od svakog uslova oslobodi ono što se prema pravilima iskustva uvijek može odrediti samo uslovno i da ga shvati u njegovome bezuslovnom totalitetu. Ova sofistička tvrđenja predstavljaju pokušaje da se riješe četiri prirodna i neizbježna problema uma; otuda i njih ima zapravo samo toliko i ne može ih biti ni više ni manje, jer nema više nizova sintetičnih pretpostavki koje a priori ograničavaju empiričku sintezu.

Mi smo sjajne poduhvate uma koji proširuje svoju oblast izvan svih granica iskustva iznijeli samo u suhoparnim formulama koje sadrže samo razlog njegovih opravdanih zahtjeva, pa smo te formule, kao što i dolikuje jednoj transcendentalnoj filozofiji, oslobodili svega empiričkoga, iako sav sjaj tvrđenja uma može da zablista samo u vezi sa njim. Ali u ovoj primjeni i naprednom proširivanju upotrebe uma, a polazeći od polja iskustva i dižući se postepeno do ovih uzvišenih ideja, filozofija pokazuje jedno takvo dostojanstvo da bi se, kada bi samo mogla da opravda svoje pretjerane zahtjeve, uzdigla po svojoj vrijednosti visoko iznad svih ostalih ljudskih nauka, pošto ona obećava da nam pruži podlogu za naša najveća očekivanja i da nam otvori vidike na one krajnje ciljeve radi kojih se, na kraju krajeva, moraju udružiti svi napori uma. Pitanja kao što su ova: da li svijet ima početak u vremenu i ma kakve granice svoga prostiranja u prostoru; da li postoji ma gdje i možda u mome svjesnome Ja *neka nedjeljiva i nerazorljiva jedinica ili postoji samo i jedino ono što je djeljivo i prolazno; da li sam ja u svojim radnjama slobodan ili i mene, kao i druga bića, vode priroda i sudbina; da li na kraju postoji neki posljednji uzrok svijeta ili, stvari u prirodi i njihov red čine najviši predmet kod koga mi u svim svojim posmatranjima moramo ostati: to su pitanja za čije bi rješenje matematičar rado dao cijelu svoju nauku, jer ona ne može da mu pribavi nikakvo zadovoljenje u pogledu onih najviših i najvažnijih ciljeva čovječanstva. Čak i pravo dostojanstvo matematike (toga ponosa ljudskog uma) sastoji se u tome što ona, dajući umu uputstvo kako da prirodu u velikome kao i u malome sazna u njenome redu i zakonitosti, a tako isto i u divnome jedinstvu sila koje je pokreću i to mnogo bolje nego što to može očekivati filozofija koja zida na običnome iskustvu, ona, kažem, daje na*

taj način povode i podsticaje za upotrebu uma koja se proteže izvan svakog iskustva, a tako isto snabdijeva filozofiju koja se time bavi najboljim materijalom kako bi svoja ispitivanja, ukoliko to dopušta njihova osobenost, poduprla podesnim opažajima.

Kako se um na nesreću spekulacije (ali možda na sreću praktičnog opredjeljenja čovjekova) vidi usred svojih najviših očekivanja tako pometen tolikom navalom razloga i protivrazloga, to onda kako zbog svoje časti tako i zbog svoje sigurnosti ne može niti da se povuče niti da ravnodušno posmatra ovu razmiricu kao prostu igračku, a još manje da zahtjeva potpun mir, pošto je predmet borbe od najvišeg interesa, to onda, velim, njemu ne preostaje ništa drugo već da razmisli o porijeklu ovoga svoga sukoba sa samim sobom i da vidi: da li možda uzrok toga sukoba ne leži u nekom nesporazumu i da li neće, pošto se on objasni, doista iščeznuti smjeli zahtjevi i jedne i druge strane, a da bi mjesto toga otpočela neka trajna mirna vladavina uma nad razumom i čulima.

Zasad ćemo odložiti ovo radikalno objašnjenje, pa ćemo prethodno razmisliti o tome: na čiju bismo stranu u ovome sukobu najradije prešli kad bismo nešto bili prinuđeni da se odlučimo. Pošto u ovome slučaju nije riječ o logičkom mjerilu istine, već samo o našem interesu, to će takvo jedno razmišljanje, iako ne može da odluči ništa u pogledu spornoga prava obiju stranaka, ipak imati tu korist što će nam objasniti zašto su učesnici u ovoj borbi radije prelazili na jednu stranu nego na drugu, iako to nisu mogli učiniti uslijed nekog boljeg poznavanja predmeta, a, s druge strane, ono će isto tako biti od koristi što će nam objasniti još neke sporednije stvari, kao, na

primjer, zanesenjačku vatrenost jedne stranke i hladnokrvnost držanja druge, i zašto se veselo kliče jednoj strani, dok se protiv one druge strane unaprijed uzima nepomirljiv stav.

Ali ima nešto što u ovoj privremenoj ocjeni određuje ono stanovište sa koga se ona jedino može dovoljno temeljno izvesti, a to je upoređivanje onih principa od kojih polaze obje stranke. Među tvrđenjima antiteze primjećuje se jedna savršena jednoobraznost načina mišljenja i potpuno jedinstvo maksime, to jest jedan princip čistoga empirizma, ***i to ne samo u objašnjavanju pojava u svijetu, već i u rješavanju transcendentalnih ideja o svemiru. Međutim, tvrđenja teze uzimaju za osnov, osim empiričkog načina objašnjavanja primijenjenog u nizu pojava, i druge intelektualne principe, i utoliko maksima nije prosta. Ali ja ću ovu maksimu po njenoj bitnoj oznaci nazvati*** dogmatizmom ***čistog uma.***

Prema tome, na strani dogmatizma ***u odredbi kosmoloških ideja uma, ili na strani teza pokazuje se:***

Prvo***, izvjestan*** praktičan interes ***u kome svi dobre namjere vrlo rado učestvuju, ako pravilno razumiju svoje lično dobro. Da svijet ima početak, da je moje svjesno Ja po svojoj prirodi prosto i uslijed toga neraspadljivo, da je ono u isto vrijeme u svojim voljnim radnjama slobodno i iznad neumoljivosti prirode, i, naposljetku, da cio red stvari koje sačinjavaju svijet proizlazi od jednog prabića od koga sve dobija svoje jedinstvo i cjelishodnu vezu, — sve su to osnovni stubovi morala i religije. Antiteza nas lišava svih tih oslonaca, ili bar izgleda da to čini.***

(» *teza* = postavka, poučak, znanstvena tvrdnja koju tek treba dokazati**«) (» antiteza** = suprotstavljanje suprotno tvrđenje, suprotnost između dva pojma ili dva stava**«)**

Drugo***, na ovoj strani pokazuje se i jedan spekulativni interes uma. Jer ako se transcendentalne ideje usvoje i upotrijebe na taj način, onda, polazeći od onoga što je neuslovljeno, možemo potpuno a priori obuhvatiti cio lanac uslova i shvatiti izvođenje onoga što je uslovljeno; a to nam antiteza ne dopušta, i ona se vrlo rđavo preporučuje time što ne može na pitanje o uslovima svoje sinteze da da jedan takav odgovor koji bi onemogućio svako dalje pitanje. Prema njoj mi se moramo peti od jednog datog početka ka nekom još višem početku, svaki dio vodi jednom još manjem dijelu; svaki događaj ima uvijek nad sobom još jedan drugi događaj kao svoj uzrok, i uslovi egzistencije uopšte uvijek se oslanjaju na druge uslove, a da nikada ne mogu dobiti u jednoj samostalnoj stvari kao prabiću neuslovljenu podlogu i oslonac.***

Treće***, ova strana ima isto tako premoć u*** popularnosti***, i to je svakako dosta preporučuje. Običan razum ne nalazi ni najmanju teškoću u idejama neuslovljenog početka svake sinteze, jer je on i inače više naviknut da ide unazad ka posljedicama, nego da se penje naviše ka principima, i pojmovi o onome što je apsolutno prvo (o čijoj mogućnosti on ne misli) pričinjavaju mu ugodnost i u isto vrijeme pružaju mu jednu čvrstu tačku da bi za nju vezao onaj konac prema kome će upravljati svoje korake; međutim, u neumornom penjanju od onoga što je uslovljeno ka uslovu, uvijek sa jednom nogom u vazduhu, on nikako ne može da nađe neko uživanje.***

Na strani empirizma ***u određivanju ko-smo-loških ideja ili na strani*** antiteze ***ne nalazi se:***

Prvo***, nikako neki takav praktični interes koji izlazi iz čistih principa uma kao što je onaj interes koji u sebi sadrže moral i religija. Naprotiv izgleda da prosti empirizam (»*** = pravac koji

svu teoriju i praksu izgrađenosti čovjeka izvodi iz iskustva, smatrajući da je novorođeno ljudsko biće kao još neispisani list papira (»tabula rasa«), bez ikakvih urođenih spoznaja, On je posebno izražen kao spoznajno-teorijski pravac koji nastoji ne samo izvor nego i logičku vrijednost naučne spoznaje objasniti iz iskustva zasnovanog na osjetima, ali nikako misaono sudjelovanje u razrađivanju građenju iskustva. Ideal dosljedno provedenog empirizma je čisto iskustvo koje se na kraju svodi na neodređene osjetne podatke«) ***oduzima i moralu i religiji svaku snagu i uticaj. Ako ne postoji nikakvo prabiće koje je različito od svijeta, ako je svijet bez početka, pa, dakle, i bez tvorca, ako naša volja nije slobodna, i ako je duša isto tako djeljiva i raspadljiva kao i materija, onda i ideje*** morala ***i njegovi osnovni stavovi gube svaku vrijednost i padaju zajedno sa*** transcendentalnim ***idejama koje su sačinjavale njihov teorijski oslonac.***

Ali u naknadu za to ***empirizam pruža spekulativnome interesu uma koristi koje su vrlo privlačne i koje daleko nadmašuju one dobiti koje bi mogao obećati dogmatički zastupnik ideja uma. Prema empirizmu razum je uvijek na svom sopstvenom zemljištu, to jest, u oblasti sve samih mogućih iskustava, čije zakone može da istražuje i na osnovu kojih može da proširuje bez kraja svoja sigurna i jasna saznanja. On tu može i treba da predstavi predmet kako po sebi tako u njegovim odnosima opažaja ili, u pojmovima čija se slika može jasno i razgovijetno da izloži u datim sličnim opažajima. Ne samo da njemu nije potrebno da napušta ovaj lanac reda u prirodi, pa da se vezuje za ideje čije predmete ne poznaje, pošto oni kao čiste zamisli ne mogu nikada biti dati, već, štaviše, njemu nije dozvoljeno ni to da ostavi svoj posao, pa da pod izgovorom da je***

on sad već završen pređe u oblast uma koji ideališe i u oblast transcendentalnih pojmova, gdje mu nije više potrebno da posmatra i istražuje prema zakonima prirode, već samo da umuje i da sanjari, ***siguran da mu činjenice prirode ne mogu protivrječiti, jer njemu njihovo svjedočanstvo nije ni potrebno, već ih, štaviše, smije mimoići ili ih potčiniti nekom višem autoritetu, u stvari, autoritetu čistoga uma.***

Zato empiričar nikada neće dozvoliti da se ijedna epoha prirode smatra kao posve prva, ili da se ijedna granica njegovoga saznanja obima prirode smatra za krajnju granicu, ili da od predmeta prirode koje može na osnovu posmatranja i matematike da raščlani i da ih odredi sintetički u opažanju (od prostora) pređe ka onim predmetima koje ni čulo ni uobrazilja nikada ne mogu predstaviti in concreto (ka onome što je prosto); niti će on dozvoliti da se u samoj prirodi uzme za osnov neka moć koja je sposobna da djeluje slobodno i nezavisno od zakona prirode (sloboda), te da se na taj način suzi posao razuma koji se sastoji u traženju porijekla pojava na osnovu nužnih zakona; niti će on, naposljetku, dozvoliti da se traži uzrok ma čega izvan prirode, (prabiće), jer mi osim prirode ne poznajemo ništa drugo, pošto nam jedino ona može dati predmete i poučiti nas o njihovim zakonima.

Doduše, ako filozof-empiričar nema sa svojom antitezom nikakav drugi cilj, već samo da suzbije drskost i nadmenost uma koji previđa svoje pravo opredjeljenje i koji se razmeće znanjem ***i*** uviđanjem ***ondje gdje upravo prestaju svako znanje i uviđanje, pa izdaje kao unapređenje spekulativnog interesa ono što ima vrijednosti samo s obzirom na praktični interes, i to u cilju kako bi mogao, ako bi mu to bilo zgodno, prekinuti končić fizičkih ispitivanja, pa da ga pod izgovorom proširenja***

saznanja spoji sa transcendentalnim idejama na osnovu kojih upravo saznajemo samo to ***da*** ništa ne znamo***; ako bi se, kažem, empiričar zadovoljio samo tim, onda bi njegov osnovni stav bio jedna maksima umjerenosti u zahtjevima, skromnosti u tvrđenjima i u isto vrijeme princip najvećeg proširenja našega razuma koje se može postići pod uputstvom jedinog učitelja koga imamo, a to je, pod uputstvom iskustva. Jer u takvom slučaju nama ne bi bile oduzete*** intelektualne pretpostavke i vjera ***koje su nam potrebne radi praktičnog života; samo se ne bi smjelo dozvoliti da se one pojavljuju pod pompeznim imenom nauke i racionalnih saznanja, jer spekulativno*** saznanje ***u pravom smislu riječi nikako se ne može odnositi na neki drugi predmet već samo na predmet iskustva, te ako se njegove granice prekorače, onda ona sinteza koja traži saznanja nova i od iskustva nezavisna, nema nikakvog opažajnog supstrata na koji bi se mogla primijeniti.***

Ali, ako empirizam u pogledu ideja postane i sam dogmatičan (kao što se često dešava), pa drsko odriče ono što je iznad sfere njegovog opažajnog saznanja, onda on sam zapada u pogrešku neskromnosti, koja je ovdje utoliko više za osudu, jer se time praktičnom interesu uma pričinjava nenadoknadiva šteta.

(»*epikureizam* = pogled na život grčkog filozofa Epikura i njegovih učenika, koji smatraju da je najviša vrijednost i smisao ljudskoga života u ostvarivanju ugode i sreće; kao ekstremni *hedonizam* [**»** = *naslada, ugoda, uživanje, stav po kome je pozitivno uživanje tijela najviša životna vrijednost, te predstavlja motiv, cilj i mjerilo djelovanja*«]**«)**

(»*platonizam* = Platonov način filozofiranja prema kojem postoje ideje kao metafizičke supstance. Te su ideje osnova i

razlog svakog istinskog postojanja; on je bit svakog objektivnog idealizma, a time i svake metafizike**«)**

To je suprotnost između epikureizma*

*** *Međutim, još je pitanje da li je Epikur ikada učio ove stavove kao objektivna tvrđenja. Da su oni bili, recimo, samo maksime spekulativne upotrebe uma i ništa više, onda bi on u tome pokazao mnogo bolji filozofski duh nego ijedan od starih mudraca. Da se u objašnjenju pojava mora postupati tako kao da polje ispitivanja nije omeđeno nikakvom granicom ili početkom svijeta; da se materija svijeta mora pretpostaviti onakva kakva mora biti ako hoćemo da je saznamo na osnovu iskustva; da nema nikakvog drugog postanka događaja već samo na osnovu nepromjenljivih zakona prirode, i, naposljetku, da se ne smije upotrijebiti nikakav uzrok različit od svijeta, — to su još i sada osnovni stavovi koji su vrlo tačni, ali malo primjenjivani u cilju da se spekulativna filozofija proširi kao i da se principi morala pronađu nezavisno od svake tuđe pomoći, a da se zbog toga ipak onaj koji zahtjeva da se ignorišu oni dogmatički stavovi za vrijeme dok smo zaposleni oko čiste spekulacije ne osudi kao da hoće da ih odriče.***

---

i platonizma***. Svaki od njih govori više nego što zna, ali tako da onaj prvi podstiče i unapređuje znanje, iako na štetu praktičnog interesa, dok onaj*** drugi ***zaista pruža izvrsne principe za praktične interese, ali upravo time dozvoljava umu da se u pogledu svega onoga o čemu jedino možemo imati spekulativno***

saznanje oda idealističkim objašnjenjima prirodnih pojava i da zbog njih zanemari fizičko ispitivanje prirode.

Što se tiče trećeg momenta, na koji se može obratiti pažnja u privremenom izboru između dvaju suprotnih strana, on je u ovome: isuviše je čudno to da je empirizam potpuno lišen svake popularnosti, premda bi se moglo misliti da će običan razum željno prihvatiti jedno gledište koje obećava da ga zadovolji samo saznanjima iz iskustva i njihovom vezom izvedenom prema umu, dok ga transcendentalna dogmatika nagoni da se penje ka pojmovima koji daleko premašuju saznanje i umnu moć takvih glava koje su najizvježbanije u mišljenju. Ali u tome upravo i jeste motiv običnog razuma. Jer tada se on nalazi u jednom stanju u kome ni onaj ko je najučeniji ne može ništa više nego on. Ako on o tome razumije malo ili ne razumije ništa, onda se niko ne može pohvaliti da o tome razumije mnogo više, te, iako ne može o tome govoriti tako učeno kao drugi, ipak može o tome beskrajno više mudrovati, jer luta među samim idejama, o kojima su ljudi upravo zbog toga tako rječiti, jer o njima ništa ne znaju***; međutim, on bi u pitanjima proučavanja prirode morao potpuno da zanijemi i da prizna svoje neznanje. Dakle, ugodnost i sujeta već su jedna jaka preporuka ovih osnovnih stavova. Osim toga, premda je za jednog filozofa vrlo teško da usvoji kao osnovni stav nešto o čemu sam sebi ne može dati račun, ili (***»još manje«***) da uvodi pojmove čiji se objektivni realitet ne može uvidjeti, ipak za običan razum ništa nije običnije od toga. On hoće da ima nešto čime može početi sa sigurnošću. Teškoća koja leži u tome da se jedna takva pretpostavka shvati njega ne uznemiruje, jer ona njemu (koji ne zna šta znači shvatiti) nikada ne pada na um, i on smatra za poznato ono što mu je uslijed česte upotrebe postalo obično. Ali,***

naposljetku, za njega se pred praktičnim interesom gubi svaki spekulativan interes, te on uobražava da uviđa i saznaje ono što ga njegove nade i njegove brige nagone da pretpostavi i da u njega vjeruje. Tako je empirizam lišen svake popularnosti uma koji ideališe na transcendentalan način, (»empirizam uma koji «) ***i mada on u sebi sadrži mnogo štetnoga za najviše praktične osnovne stavove, ipak se nikako ne treba bojati da će on ikada prekoračiti pragove škole i da će kod proste mase zadobiti ma kakav znatniji ugled ili neku naklonost.***

Ljudski um je po svojoj prirodi arhitektonski, (izgrađen) to jest on posmatra svako saznanje kao da pripada nekom mogućem sistemu, te otuda i dopušta samo takve principe koji jedno saznanje koje se ima pred sobom bar ne čine nesposobnim da ma u kome sistemu stoji zajedno sa drugim saznanjem. Međutim, stavovi antiteze takvi su da potpuno onemogućavju završavanje jedne zgrade saznanja. Po njima, uvijek izvan jednog stanja svijeta postoji neko drugo još starije njegovo stanje, u svakome dijelu postoje drugi dijelovi koji su isto tako dalje djeljivi, prije svakoga događaja postoji neki drugi događaj koji je ranije isto tako proizveden nekim drugim događajem, i u egzistenciji uopšte sve je uslovljeno tako da se ne može priznati nikakva neuslovijena i prva egzistencija. Prema tome, pošto antiteza nigdje ne priznaje neki prvi član, niti kakav početak koji bi mogao posve poslužiti za temelj zgrade, to je kod takvih pretpostavki apsolutno nemoguć jedan potpuni sistem saznanja. Otuda arhitektonski interes uma (koji ne zahtjeva empiričko jedinstvo uma, već njegovo čisto jedinstvo a priori) sadrži u sebi neku prirodnu preporuku u korist tvrđenja teze.

Ali ako bi neki čovjek mogao da se odrekne svakog interesa, pa da, ravnodušan prema svim posljedicama, posmatra

tvrđenja uma samo prema sadržini njihovih razloga, onda bi takav čovjek, ako bi mislio da iz nezgode može izaći samo tako ako se opredijeli bilo za jedno bilo za drugo sporno učenje, bio u nekom stanju stalnog kolebanja. Danas bi mu se činilo tačno da je ljudska volja slobodna; sutra, kad bi uzeo u obzir neraskidljivi lanac prirode, on bi bio za to da sloboda nije ništa drugo do samoobmana i da je sve samo priroda. Ali čim bi došli u pitanje djelovanje i rad, onda bi ova igra spekulativnog uma prosto iščezla kao sjenke nekog sna i taj isti čovjek birao bi svoje principe samo prema praktičnom interesu. Međutim, pošto se jednom misaonom i ispitivačkom biću odgovara da izvjesno vrijeme posveti jedino proučavanju svoga sopstvenog uma, a da pri tom potpuno odbaci svaku pristrasnost, pa da tako svoje primjedbe javno saopšti drugima da bi ih izložio njihovoj kritici, to se nikome ne može zamjeriti, a još manje zabraniti, da stavove i protiv stavove iznese tako da se oni, ne plašeći se nikakve prijetnje, mogu braniti pred porotnicima istim kao što je on (u stvari pred nemoćnim ljudima).

Četvrti odsjek

antinomije čistoga uma

O TRANSCENDENTALNIM PROBLEMIMA ČISTOGA UMA UKOLIKO SE ONI APSOLUTNO MORAJU RIJEŠITI

Ako bi neko polagao pravo na to da riješi sve probleme i da odgovori na sva pitanja, to bi bilo jedno bestidno

samohvalisanje i jedna tako pretjerana nadmenost da bi takav čovjek morao odmah da izgubi svako povjerenje. Ipak, ima nauka koje su po svojoj prirodi takve da se svako pitanje mora riješiti na osnovu onoga što se zna, pošto odgovor mora da se izvede iz onih istih izvora iz kojih proizilazi pitanje, i u tim naukama nikako nije dozvoljeno da se neizbježno neznanje iznosi kao izgovor, već se može zahtijevati rješenje. Šta je pravo *ili* nepravo *u svim mogućim slučajevima, to se mora znati na osnovu pravila, jer je u pitanju naša obaveza, a prema onome što* ne možemo znati *mi nemamo nikakve obaveze. Međutim, u objašnjenju pojava prirode moraju ostati za nas mnoge stvari neizvjesne i neka pitanja nerješiva, jer ono što mi o prirodi znamo nije nikako u svima slučajevima dovoljno za ono što treba da objasnimo. Sada se postavlja pitanje: da li u transcendentalnoj filozofiji postoji neko pitanje koje se odnosi na neki objekat koji je dat umu, a koje upravo taj čisti um ne može da riješi, i da li možemo izbjeći da na njega damo odlučan odgovor na taj način što ćemo njegov objekat kao apsolutno neizvjestan (odstraniti iz svega onoga što možemo saznati) uvrstiti u one stvari o kojima imamo dovoljno znanja da možemo postaviti pitanje, ali nam ipak potpuno nedostaju sredstva ili moć da na to pitanje odgovorimo.*

Ja sada tvrdim da se transcendentalna filozofija odlikuje od svih spekulativnih saznanja time što nijedno pitanje koje se odnosi na neki predmet, dat čistome umu, nije za taj isti um nerješivo, i što nas nikakvo izgovaranje neminovnim neznanjem i neobjašnjivom dubinom pitanja ne može osloboditi obaveze da na njega temeljno i potpuno odgovorimo, jer upravo onaj isti pojam koji nas stavlja u položaj da postavimo pitanje isto tako nas apsolutno mora osposobiti da

na to pitanje odgovorimo, pošto se predmet nikako ne nalazi izvan pojma (kao kod onoga što je pravo i nepravo).

Ali u transcendentalnoj filozofiji ne postoje nikakva druga pitanja već samo i jedino kosmološka pitanja na koja se s pravom može zahtijevati neki odgovor koji zadovoljava i koji se tiče osobine predmeta, a da filozofu ne bude dozvoljeno da taj odgovor izbjegava time što će se pozivati na neprodornu nejasnost; i ta pitanja se mogu odnositi samo na kosmološke ideje. Jer predmet mora da bude dat empirički i pitanje se odnosi samo na to da li on odgovara nekoj ideji. Ako je predmet transcendentalan, te, dakle, nepoznat, ako, na primjer, treba da znamo da li je ono nešto čija je pojava (u nama samima) mišljenje, (duša,) neko prosto biće po sebi, da li postoji neki uzrok svih stvari skupa koji je apsolutno nužan itd.: onda mi za našu ideju moramo da tražimo neki predmet o kome možemo priznati da nam je nepoznat, ali da zbog toga ipak nije nemoguć.*

****Zaista nikakav se odgovor ne može dati na pitanje kakvu osobinu ima neki transcendentalni predmet, to jest*** šta je on***, ali se može dati odgovor da samo*** pitanje ***zbog toga*** ne znači ništa***, jer nije dat nikakav predmet njegov. Otuda se i mogu riješiti sva pitanja transcendentalne psihologije i stvarno su riješena, jer se odnose na transcendentalni subjekat svih unutrašnjih pojava koji nije i*** sam ***pojava, te, dakle, nije dat kao predmet, i na kome nijedna od kategorija (prema kojima je ipak pitanje postavljeno) ne može da nađe uslove za svoju primjenu. Prema tome, za ovaj slučaj važi ona obična izreka: nikakav odgovor takođe je jedan odgovor, a to je, sasvim je prazno i ništavno***

jedno pitanje o osobini neke stvari koja se ne može zamisliti ni u jednom određenom predikatu, pošto se ona nalazi izvan oblasti onih predmeta koji nam mogu biti dati.

Jedino se kosmološke ideje odlikuju time što se mogu pretpostaviti kao datost, kao svoj (moj), predmet u empiričkoj sintezi koja je potrebna za njegov pojam; i problemi koji iz njih proizilaze, odnosi se samo na razvoj ove sinteze, ukoliko oni treba da obuhvati apsolutni totalitet koji nije više ništa empiričko, pošto ne može da bude dat ni u jednom iskustvu. Dakle, pošto je ovdje riječ samo o jednoj stvari kao predmetu nekog mogućeg iskustva, a ne kao stvari po sebi, to se rješenje transcendentalnog kosmološkog problema ne može tražiti nigdje izvan ideje, jer se on ne odnosi ni na kakav predmet po sebi; i u pogledu mogućeg iskustva ne pita se o onome što može biti dato in concreto ma u kome iskustvu, već o onome što se nalazi u ideji, kojoj empirička sinteza treba samo da se približava; dakle taj problem mora da se riješi samo na osnovu ideje, jer je ova ideja jedna prosta tvorevina uma koji se, prema tome, ne može uzdržati od odgovora (»odgovornosti«), ***pozivajući se na nepoznatost predmeta.***

Nije, dakle, tako čudno kao što se na prvi pogled čini: što jedna nauka može za sve svoje probleme (kao domaće, kućne probleme) ***da zahtjeva i očekuje samo sigurna rješenja, premda ona zasad još nisu možda nađena. Osim transcendentalne filozofije postoje još dvije nauke čistoga uma, od kojih jedna ima samo spekulativnu sadržinu, a druga samo praktičnu sadržinu:*** čista matematika i čist moral***. Da li se ikada čulo: da se neko pozivao takoreći na neko nužno nepoznavanje uslova da bi kao neizvjesno predstavio koji odnos sasvim tačno u racionalnim ili***

iracionalnim brojevima **(**»iracionalni broj = ima beskonačno mnogo decimala, na primjer: 1,43828215...itd..**«)** ***ima prečnik prema krugu? Pošto se taj odnos nikako ne može tačno izraziti pomoću racionalnih brojeva, a pomoću iracionalnih još nije nađen, to se mislilo da se bar nemogućnost jednog takvog rješenja može sa izvjesnošću saznati,*** i Lambert ***je dao za to jedan dokaz. U opštim principima morala ništa ne može da bude neizvjesno, jer ti stavovi jesu ili savršeno ništavni i bez smisla ili moraju proizlaziti iz pojmova našega uma. Međutim, u prirodnoj nauci postoji beskrajno mnogo naslućivanja s obzirom na koja se nikad ne može očekivati izvjesnost, jer su prirodne pojave predmeti koji su nam dati nezavisno od naših pojmova i za koje se ključ ne nalazi u nama i u našem čistom mišljenju, već izvan nas, te se upravo zbog toga u mnogim slučajevima ne može naći, pa se, prema tome, ne može očekivati nikakvo sigurno obavještenje. Ja ovdje ne uzimam u obzir probleme transcendentalne analitike koji se odnose na dedukciju našeg čistog saznanja, jer se mi sada bavimo samo o izvjesnosti sudova s obzirom na predmete, a ne s obzirom na porijeklo samih naših pojmova.***

Prema tome, obavezu da damo neko barem kritičko rješenje onih problema koji su postavljeni umu ne možemo izbjeći na taj način što ćemo se žaliti da su granice našega uma suviše uske i što ćemo sa izgledom nekog skrušenog samosaznanja priznati da je izvan moći našega uma da odlučuje o tome: da li svijet postoji oduvijek ili ima početak; da li je svjetski prostor beskonačno ispunjen bićima ili je zatvoren u izvjesne granice; da li ma gdje u svijetu postoji nešto prosto, ili se sve može beskonačno dijeliti; da li postoji neko stvaranje i proizvođenje iz slobode ili sve visi o lancu prirodnog reda; naposljetku, da li

postoji neko biće koje je potpuno bezuslovno i po sebi nužno ili je sve uslovljeno u svojoj egzistenciji, te uslijed toga zavisi od nečega spolja i po sebi je slučajno. Jer sva se ova pitanja odnose na jedan predmet koji može biti dat samo i jedino u našim mislima, a to je na apsolutno bezuslovni totalitet sinteze pojava. Ako mi na osnovu naših sopstvenih pojmova ne možemo o tim pitanjima odlučivati niti išta izvjesno reći, mi za to ne smijemo kriviti stvar koja se skriva od nas, jer takva nam stvar (pošto se ne nalazi nigdje izvan ideje) ne može nikako biti data, već uzrok toga moramo tražiti u samoj našoj ideji koja je jedan problem koji ne trpi nikakvo rješenje i o kojoj mi, ipak, uporno pretpostavljamo kao da joj odgovara neki realan predmet. Jedno jasno izlaganje dijalektike koja se nalazi u samom našem pojmu uskoro bi nas dovelo do potpune izvjesnosti o tome šta treba da mislimo o jednom takvom problemu.

Ako se vi s obzirom na ove probleme izgovarate neizvjesnošću, može se tome nasuprot postaviti na prvom mjestu ovo pitanje na koji vi bar morate jasno odgovoriti: Otkuda vam dolaze ideje čije vas rješenje ovdje zapliće u takve teškoće? Da li su u pitanju možda pojave čije vam je objašnjenje potrebno i za koje vi na osnovu ovih ideja treba da tražite samo principe ili pravila (»pravilo«) njihove ekspozicije? Pretpostavite da je priroda potpuno otkrivena pred vama, da za vaša čula i za vašu svijest nije ništa skriveno od onoga što je dato vašem opažanju, to ipak vi predmet vaših ideja nećete moći da saznate in concreto na osnovu nijednog jedinog iskustva (jer osim ovog potpunog opažanja zahtijevaju se jedna završena sinteza i svijest o njenom apsolutnom totalitetu, a to nije moguće ni u jednom empiričkom saznanju); prema tome, vaše pitanje nikako ne može biti nužno postavljeno radi objašnjenja

neke pojave koja je data, te, dakle, tako reći samim predmetom. Jer predmet vam se nikada ne može javiti, pošto ne može biti dat ni u jednom mogućem iskustvu. Vi sa svim mogućim opažajima uvijek ostajete vezani za uslove *bilo u prostoru ili u vremenu, i nikada ne nailazite na nešto bezuslovno da biste odlučili da li to bezuslovno treba staviti u neki apsolutan početak sinteze ili u apsolutni totalitet niza koji nema nikakvog početka. Međutim, cjelokupnost u empiričkom smislu te riječi jeste uvijek samo komparativna (upoređujuća). Apsolutna cjelokupnost kvantiteta (svemir), dijeljenja, postajanja, uslova egzistencije uopšte, zajedno sa svim pitanjima da li se ona može proizvesti na osnovu konačne sinteze ili na osnovu sinteze koja se može produžiti beskonačno, ništa se ne tiče nekog mogućeg iskustva. Vi, na primjer, pojave jednog tijela ne biste mogli da objasnite bolje ili drukčije bilo da pretpostavite da se ono sastoji iz prostih dijelova ili takvih dijelova koji su opet sve dalje i dalje djeljivi, jer vama nikada ne može biti data neka prosta pojava, a isto tako ni neka beskonačna složenost. Pojave zahtijevaju da budu objašnjene samo ukoliko su uslovi njihovog objašnjenja dati u opažanju, a sve ono što na njima ikada može biti dato, obuhvaćeno u jednoj* apsolutnoj cjelini*, nikako nije i samo neki opažaj. Međutim, upravo ova cjelokupnost je ono čije se objašnjenje zahtjeva u transcendentalnim problemima uma.*

Pošto, dakle, čak ni rješenje ovih problema nikada ne može biti dato u iskustvu, to ne možete reći da je neizvjesno što povrh toga treba pripisati predmetu. Jer vaš predmet postoji samo u vašem mozgu i izvan njega ne može biti dat; zato vi treba da se brinete samo za to da budete dosljedni samima sebi i da izbjegnete amfiboliju koja vašu ideju pretvara u neku kao, nazovi predstavu o nekom objektu koji je empirički dat i koji se,

prema tome, može saznati na osnovu zakona iskustva. Prema tome, dogmatičko rješenje nije nesigurno, već je nemoguće. Međutim, kritičko rješenje, koje može da bude potpuno sigurno, ne posmatra problem objektivno, već s obzirom na onaj fundament **(»** = temelj, osnova na kojoj se nešto temelji, na čemu se može dalje graditi**«)** ***saznanja na kome se on osniva.***

Peti odsjek

antinomije čistoga uma

SKEPTIČKO IZLAGANJE KOSMOLOSKIH PROBLEMA NA OSNOVU ČETIRI TRANSCENDENTALNE IDEJE

Rado bismo odustali od zahtjeva da vidimo naše probleme riješene dogmatski da smo već unaprijed shvatili ovo: neka bi rješenje ispalo kako mu drago, ono bi naše neznanje samo još povećalo i bacilo bi nas iz jedne neshvatljivosti u drugu, iz jednog mraka u drugi još veći, pa možda i u protivrječnosti. Ako je naš problem postavljen tako da se na njega može dati samo potvrdan ili odričan odgovor, onda je pametno da se vjerovatni razlozi odgovora ostave za izvjesno vrijeme na stranu, pa da se prethodno razmisli o tome šta bi se dobilo ako bi odgovor ispao u korist jedne strane a šta ako on ispadne u korist suprotne strane. Ali ako se desi da se u oba slučaja dobije jedna potpuna besmislica (nonsens), onda u tome dobijamo jedan osnovan nalog da kritički proučimo samo naše pitanje i da vidimo: da li se ono ne zasniva na nekoj neosnovanoj pretpostavci i da li se ne

igra jednom idejom koja bolje pokazuje svoju lažnost u primjeni i u onome što iz nje slijedi nego u svojoj apstraktnoj predstavi. To je velika korist od skeptičkog postupanja sa pitanjima koja čisti um postavlja čistome umu, i na taj način možemo se sa malo napora osloboditi jednog velikog dogmatičkog haosa da bismo na mjesto njega stavili jednu trezvenu kritiku koja bi kao neki pravi katartikon učinila da lako iščezne zaslijepljenost zajedno sa onim što je prati, a to je, sa sveznanjem.

Kad bih, prema tome, o jednoj kosmološkoj ideji mogao unaprijed da uvidim da bi ona, bilo da pređe ma na koju stranu bezuslovnoga u regresivnoj sintezi pojava, ipak bila za svaki pojam razuma ***ili*** suviše velika ***ili*** suviše mala***, onda bih shvatio ovo: pošto ona regresivna sinteza ipak ima posla uvijek samo sa jednim predmetom iskustva koji treba da odgovara jednom mogućem pojmu razuma, to kosmološka ideja mora da bude sasvim prazna i bez značenja, jer se predmet sa njom ne slaže, pa ma kako ga ja podešavao prema njoj. I to je, uistinu, slučaj sa svim kosmološkim pojmovima, koji upravo zbog toga zapliću um u jednu neizbježnu antinomiju dokle god se za njih vezuje. Jer pretpostavite:***

Prvo: da svijet nema nikakvog početka***, onda je on za vaš pojam*** suviše veliki***; jer ovaj pojam koji se sastoji u jednoj regresiji nikada ne može dostići cijelu proteklu vječnost. Pretpostavite: da*** svijet ima početak***, onda je on opet*** suviše mali ***za vaš pojam razuma u nužnoj empiričkoj regresiji. Jer, pošto početak uvijek pretpostavlja neko vrijeme koje mu prethodi, to on još nije bezuslovan, te vam zakon empiričke upotrebe razuma nalaže da tražite neki još viši uslov vremena, i svijet je, prema tome, za ovaj zakon očevidno suviše mali.***

Isto tako stoji stvar sa dvostrukim odgovorom na pitanje o veličini svijeta po prostoru. Jer, ako je svijet beskonačan i bezgraničan, on je onda za svaki moguć empirički pojam suviše veliki. Ako je konačan i ograničen, vi onda s pravom pitate još: šta određuje ovu granicu? Prazan prostor nije neki korelat stvari koji postoji za sebe, i nikako ne može biti neki uslov kod koga biste vi mogli ostati, još manje on može biti neki empirički uslov koji bi sačinjavao dio jednog mogućeg iskustva. (Jer ko može da ima neko iskustvo o onome što je apsolutno prazno). Međutim, radi apsolutnog totaliteta empiričke sinteze traži se uvijek da ono što je bezuslovno bude jedan iskustveni pojam. Dakle, jedan ograničeni svijet ***je za vaš pojam*** suviše mali.

Drugo***, ako se svaka pojava u prostoru (materija) sastoji iz*** beskonačno mnogo dijelova***, onda je regresija dijeljenja uvijek*** suviše velika ***za vaš pojam; a ako*** dijeljenje ***prostora treba da*** prestane ***ma kod koga svoga člana (kod onoga što je prosto), regresija je onda*** suviše mala ***za ideju bezuslovnoga. Jer taj član ostavlja mjesta za jednu regresiju ka mnogobrojnim dijelovima koji se u njemu nalaze.***

Treće***, ako pretpostavite: da u svemu što se u svijetu događa ne postoji ništa što nije neka posljedica zakona prirode, onda je kauzalitet uzroka opet nešto što se događa i što vas nagoni da nastavite svoju regresiju ka još višim uzrocima, te, prema tome, on čini uvijek nužnim produženje niza uslova a parte priori*** (» a parte priori = od prije, sa prednje strane, sa fronta«)***. Dakle, prosta*** priroda ***koja dejstvuje jeste*** suviše velika ***za svaki vaš pojam u sintezi svjetskih događaja.***

Ako izaberete ovdje-onde događaje koji su postali sami od sebe, to jest stvaranje na osnovu slobode***, onda vas muči pitanje o uzroku koji je u skladu sa jednim neumitnim zakonom***

prirode, pa vas prisiljava da prevaziđete ovu tačku na osnovu kauzalnog zakona iskustva, i vi nalazite da je takav totalitet spajanja suviše mali ***za vaš nužni empirički pojam.***

Četvrto***, ako pretpostavite neko*** apsolutno nužno ***biće (bilo da je to sam svijet ili nešto u svijetu ili uzrok svijeta): onda ga stavljate u jedno vrijeme koje je od svakog datog trenutka beskonačno udaljeno, jer bi inače ono zavisilo od nekog drugog i starijeg bića. Ali tada je ova egzistencija nepristupačna vašem empiričkom pojmu i za njega je*** suviše velika ***da biste mogli do nje doći na osnovu ma kakvog produžavanja regresije.***

Ali, ako je, po vašem mišljenju, sve što pripada svijetu (bilo kao ono što je uslovljeno bilo kao uslov) slučajno***: onda je svaka egzistencija koja vam je data*** suviše mala ***za vaš pojam. Jer ona vas primorava da stalno tražite neku drugu egzistenciju od koje ona zavisi.***

U svima ovim slučajevima kazali smo da je ideja svijeta ***za empiričku regresiju, te, dakle, za svaki mogući pojam razuma ili suviše velika ili suviše mala. Zašto se nismo izrazili obrnuto i rekli: da je u prvom slučaju empirički pojam za ideju uvijek suviše mali, a u drugom suviše veliki i da je krivica tako reći do empiričke regresije, umjesto što smo optužili kosmološku ideju da ona odstupa suviše mnogo ili suviše malo od svoga cilja, to jest od mogućeg iskustva? Razlog je bio sljedeći. Moguće iskustvo jedino je u stanju da našim pojmovima da realitet; bez toga je svaki pojam samo ideja, bez istine i bez odnosa prema nekom predmetu. Zato je mogući empirički pojam bilo ono mjerilo na osnovu koga se o ideji moralo odlučiti da li je ona prosta ideja i zamisao ili ona nalazi u svijetu svoj predmet. Jer samo se onda o jednoj stvari kaže da je u odnosu prema nekoj drugoj stvari suviše velika ili suviše mala, ako se ona***

pretpostavlja samo radi ove druge stvari, te se prema njoj mora podešavati. Jedna od igračaka starih dijalektičkih škola bilo je i ovo pitanje: ako jedna kugla ne može da prođe kroz neku rupu, šta onda treba reći: kugla je suviše velika ili rupa je suviše mala? Svejedno je kako ćete se u ovome slučaju izraziti; jer ne znate koja je od tih dviju stvari data radi one druge. Međutim, vi nećete reći: čovjek je za svoju haljinu suviše dugačak, već: haljina je za čovjeka suviše kratka.

Prema tome, došli smo bar do ove opravdane sumnje: možda u osnovi kosmoloških ideja i svih sofističkih tvrđenja koja stoje u međusobnom sukobu leži neki prazan i prosto uobraženi pojam o načinu na koji nam biva dat predmet ovih ideja; i ova sumnja nas već može izvesti na pravi trag po kome ćemo otkriti onu varku koja nas je toliko zavodila.

Šesti odsjek

antinomije čistoga uma

TRANSCENDENTALNI IDEALIZAM KAO KLJUČ ZA RIJEŠENJE KOSMOLOŠKE DIJALEKTIKE

Mi smo u transcendentalnoj estetici dovoljno dokazali: da sve ono što se opaža u prostoru ili vremenu, te, dakle, svi predmeti nekoga za nas mogućeg iskustva nisu ništa drugo nego pojave, to jest proste predstave koje onako kako ih mi predstavljamo, to jest kao rasprostrta bića ili kao nizovi

promjena, nemaju izvan naših misli nikakve po sebi zasnovane egzistencije. To učenje ja zovem transcendentalni idealizam.*

Ja sam ga i inače ponekad zvao* formalni idealizam*, da bih ga razlikovao od* materijalnog*, to jest običnog idealizma koji stavlja u sumnju ili osporava egzistenciju samih spoljnih stvari. Izgleda da je u nekim slučajevima bolje da se služimo tim izrazom nego onim gore, da bi se tako izbjegla svaka dvosmislenost.*

Ko je realista u transcendentalnom značenju te riječi, taj čini od ovih modifikacija naše čulnosti stvari koje subzistiraju po sebi, te, dakle, on preobraća proste predstave ***u stvari po sebi.***

Nama bi se učinila nepravda ako bi nam neko htio pripisati empirički idealizam koji je već odavno tako ozloglašen i koji, pretpostavljajući osobenu egzistenciju prostora, odriče egzistenciju rasprostrtih bića u njemu ili bar nalazi da se u nju može sumnjati, pa u toj tački ne priznaje između sna i stvarnosti nikakvu razliku koja se može dovoljno dokazati. Što se tiče pojava unutrašnjeg čula u vremenu, on na njima kao realnim stvarima ne nalazi nikakve teškoće; štaviše, on čak tvrdi da ovo unutrašnje iskustvo samo i jedino dovoljno dokazuje da njegov objekat realno postoji (po sebi), (čak sa svom ovom vremenskom odredbom).

Međutim, naš transcendentalni idealizam slaže se s tim: da predmeti spoljašnjeg opažanja upravo onakvi kakve ih u prostoru opažamo jesu u isto vrijeme realni, i da su sve promjene u vremenu onakve kakve ih predstavlja unutrašnje

čulo. Jer, pošto je prostor već jedna forma onoga opažanja koje mi zovemo spoljašnje opažanje i pošto bez predmeta u njemu ne bi postojala nikakva empirička predstava, to možemo i moramo rasprostrta bića u njemu da smatramo kao realna; isto tako stvar stoji i s vremenom. Međutim, sam taj prostor kao i to vrijeme, a u isto vrijeme i sve pojave sa njima, ipak nikako nisu sami po sebi neke stvari***, već su samo i jedino predstave, te nikako ne mogu postojati izvan našeg duha; pa čak ni unutrašnji i čulni opažaji našeg duha (kao predmeta svijesti), čija se odredba predstavlja u vremenu na osnovu sukcesije raznih stanja, takođe nije pravo*** ja ***onako kako ono postoji po sebi, niti je transcendentalni subjekat, već je samo jedna pojava koja je data čulnosti toga nama nepoznatoga bića. Egzistencija ove unutrašnje pojave kao stvari koja tako postoji po sebi ne može se priznati, jer je njen uslov vrijeme koje ne može biti nikakva odredba ma koje stvari po sebi. Ali empirička istinitost pojava u prostoru i vremenu dovoljno je sigurna i dovoljno odvojena od svake srodnosti sa snom, ako oni oboje stoje u jednom iskustvu u tačnoj i potpunoj međusobnoj vezi prema empiričkim zakonima.***

Prema tome, predmeti iskustva nikada nisu dati po sebi već samo u iskustvu, i izvan njega apsolutno ne postoje. Da na Mjesecu mogu postojati stanovnici, iako ih niko nikada nije vidio, to se svakako mora priznati, ali to samo znači: da bismo mi u mogućem razvoju našeg iskustva mogli na njih naići; jer, realno je sve ono što na osnovu zakona empiričkog razvoja stoji u kontekstu sa nekim opažajem. Dakle, oni su realni u tome slučaju ako stoje u empiričkoj vezi sa mojom realnom sviješću, premda oni zbog toga nisu realni po sebi, to jest izvan ovog razvoja iskustva.

Nama, u stvari, nije dato ništa drugo već samo opažaj i empiričko napredovanje od njega ka drugim mogućim opažajima. Jer pojave same po sebi kao proste predstave realne su samo u opažaju, koji, u stvari, nije ništa drugo već samo realitet neke empiričke predstave***, to jest*** pojave***. Reći za neku pojavu prije njenog opažaja da je ona realna stvar to ili znači da mi u razvoju iskustva moramo naići na jedan takav opažaj ili to nema nikakvog značenja. Jer da ona postoji po sebi bez odnosa na naša čula i na moguće iskustvo to bi se svakako moglo reći kad bi bila riječ o stvari po sebi. Međutim, ovdje je riječ samo o jednoj pojavi u prostoru i vremenu koji nisu nikakve odredbe stvari po sebi, već predstavljaju samo odredbe naše čulnosti; otuda ono što je u njima (pojave) nije nešto po sebi, već su to proste predstave koje se nigdje ne mogu naći ako nisu date u nama (u opažanju).***

Čulna moć opažanja upravo je samo neki receptivitet, koji čini da možemo biti aficirani predstavama čiji je uzajamni odnos jedan čist opažaj prostora i vremena (čistih formi naše čulnosti) i koje se utoliko zovu predmeti ukoliko su u tome odnosu (prostoru i vremenu) povezane na osnovu zakona jedinstva našeg iskustva i ukoliko se u njemu mogu odrediti na osnovu tih zakona. Nečulni uzrok tih predstava nama je apsolutno nepoznat i mi ga stoga ne možemo opažati kao objekat; jer se takav predmet ne bi smio predstaviti niti u prostoru niti u vremenu (kao prostim uslovima čulne predstave), a bez kojih uslova mi ne možemo zamisliti nikakav opažaj. Međutim, mi možemo prost inteligibilni uzrok pojava uopšte da zovemo transcendentalni objekat samo zato da bismo imali nešto što odgovara čulnosti kao receptivitetu. Tome transcendentalnom objektu možemo pripisati sav obim i svu

povezanost naših mogućih opažaja i reći: da je on dat sam po sebi prije svakog iskustva. Međutim, pojave nisu, kao on, date po sebi***, već samo u ovome iskustvu, jer one su proste predstave koje samo kao opažaji imaju značenje jednog realnog predmeta, i to, ako taj opažaj stoji*** **(**»ako ti opažaji stoje«**)** ***u vezi sa svim drugim opažajima na osnovu pravila iskustvenoga jedinstva. Tako se može reći: realne stvari prošloga vremena date su u transcendentalnom predmetu iskustva; ali one su za mene samo utoliko predmeti i realne su u prošlom vremenu samo utoliko ukoliko ja sebi zamišljam: da neki regresivni niz mogućih opažaja (bilo prema istoriji bilo prema vezi uzroka i posljedica) na osnovu empiričkih zakona, jednom riječju, da tok svijeta dovodi do jednog proteklog vremenskog niza kao uslova sadašnjeg vremena, do niza koji se onda predstavlja kao realan samo u nizu jednog mogućeg iskustva a ne po sebi, tako da ipak svi događaji koji su od nezapamćenih vremena protekli prije moje egzistencije ne znače ništa drugo već samo mogućnost produženja lanca našeg iskustva, počev od sadašnjeg opažaja naviše ka uslovima koji ovaj opažaj određuju po vremenu.***

Prema tome, ako ja sve predmete čula koji postoje predstavim sebi u svim vremenima i u svim prostorima, onda ih ne stavljam u prostor i vrijeme prije iskustva, već ta predstava nije ništa drugo nego misao ***o jednom mogućem iskustvu u njegovoj apsolutnoj potpunosti. Samo su u*** njemu ***dati oni predmeti (koji nisu ništa drugo već samo proste predstave). Ali kad se kaže da oni postoje prije svakog moga iskustva, onda to samo znači da se oni mogu naći u onom dijelu iskustva ka kome ja moram tek ići polazeći od opažaja. Uzrok empiričkih uslova ovog napredovanja, te, dakle, i toga na koje članove ja mogu pri tom naići ili, dokle ću moći na njih nailaziti u regresu, jeste***

transcendentalan, te, prema tome, meni je nužnim načinom nepoznat. Ali, uostalom, mi sa tim uzrokom nemamo posla, već samo sa pravilom razvoja iskustva u kome nam predmeti to jest pojave bivaju date. Što se tiče rezultata, sasvim je svejedno hoću li reći: u napredovanju iskustva u prostoru ja mogu naići na zvijezde koje su sto puta udaljenije nego najudaljenije zvijezde koje vidim, ili ću reći: možda se takve zvijezde mogu naći u kosmičkom prostoru, premda ih niko nije vidio niti će ih vidjeti; jer čak i tada ako bi one uopšte bile date kao stvari po sebi bez odnosa na moguće iskustvo, ipak one za mene nisu ništa, te su, dakle, one samo utoliko predmeti ukoliko se nalaze u nizu empiričkoga regresa. Samo u jednom drugom odnosu, u stvari ako te iste pojave treba upotrijebiti za konstituisanje kosmološke ideje o nekoj apsolutnoj cjelini te, prema tome, ako imamo posla sa jednim pitanjem koje prevazilazi granice mogućeg iskustva, samo je tada važno razlikovati smisao u kome se uzima realitet ovih predmeta čula, kako bismo izbjegli jednu obmanu koja neizbježno mora proizaći iz pogrešnog tumačenja pojmova našeg sopstvenog iskustva.

Sedmi odsjek

antinomije čistoga uma

KRITIČKA ODLUKA O KOSMOLOŠKOM SUKOBU UMA SA SAMIM SOBOM

Cijela antinomija čistoga uma zasniva se na ovom dijalektičkom argumentu: Kad je dato ono što je uslovljeno,

onda je dat i cio niz svih njegovih uslova; predmeti čula dati su nam kao uslovljeni, dakle itd. Ovaj silogizam čija gornja premisa izgleda tako prirodna i jasna uvodi prema razlici uslova (u sintezi pojava), ukoliko oni sačinjavaju neki niz, upravo toliko kosmoloških ideja koje postuliraju apsolutni totalitet ovih nizova i upravo time dovode um u sukob sa samim sobom. Ali, prije nego što otkrijemo ono što je u ovome sofističkom argumentu varljivo, moramo se za to pripremiti na taj način što ćemo izvjesne pojmove koji se u njemu javljaju ispraviti i odrediti.

Prije svega***, sljedeći stav je jasan i nesumnjiv: Kad je dato ono što je uslovljeno, onda nam je time*** stavljen u zadatak ***jedan regresus u nizu svih njegovih uslova; jer već pojam onoga što je uslovljeno sadrži u sebi to da se time nešto stavlja u odnos prema nekom uslovu i, ako je taj uslov opet uslovljen, ono se time stavlja u odnos prema nekom još udaljenijem uslovu i tako na osnovu svih članova niza. Ovaj stav je, dakle, analitičan i ne treba da se boji neke transcendentalne kritike. Jedan logički postulat uma jeste ovo*** (»on ili to«)***: treba pomoću razuma istraživati onu vezu jednog pojma sa njegovim uslovima koja se već nalazi u samome pojmu i nastaviti je što je moguće dalje.***

Dalje***, ako su kako ono što je uslovljeno tako i njegov uslov stvari po sebi, onda, kad je dato ono uslovljeno, ne samo što je*** stavljen u zadatak ***regresus ka njegovome uslovu, već je u isto vrijeme sa njim realno*** dat ***i ovaj uslov, pa pošto to važi i za sve članove niza, to je onda i potpuni niz uslova dat, te, dakle, u isto vrijeme dato je i ono što je bezuslovno, ili je upravo već pretpostavljeno samim tim što je dato ono uslovljeno koje je bilo moguće samo na osnovu onog niza. Ovdje je sinteza uslovljenoga sa njegovim uslovom jedna sinteza prostoga***

razuma koji predstavlja stvari onakve kakve su, ne vodeći računa o tome da li i kako mi njih možemo saznati. Međutim, kad imam posla sa pojavama koje kao proste predstave apsolutno nisu date ako ja ne dospijem do znanja o njima (to jest do njih samih, jer one nisu ništa drugo do empirička znanja), onda ja ne mogu upravo u tome istom smislu da kažem: ako je dato ono što je uslovljeno onda su isto tako dati i svi njegovi uslovi (kao pojave), te, prema tome, iz toga nikako ne mogu izvesti apsolutni totalitet njihovog niza. Jer pojave nisu u samoj aprehenziji ništa drugo već samo jedna empirička sinteza (u prostoru i vremenu), i, dakle, samo su u toj sintezi date. Tada nikako, ne izlazi: ako je dato ono što je uslovljeno (u pojavi) da je samim tim data i pretpostavljena ona sinteza koja sačinjava njegov empirički uslov, već se ona tek u regresiji obavlja i nikad bez nje. Međutim, u takvom jednom slučaju može se zaista reći: da je na toj strani naložena ili da je stavljena u zadatak *jedna* regresija *koja vodi uslovima, to jest jedna neprekidna empirička sinteza, i da ne mogu nedostajati uslovi koji su dati na osnovu ove regresije.*

Iz ovoga se jasno vidi da gornja premisa kosmološkog silogizma uzima ono što je uslovljeno u transcendentalnom značenju jedne čiste kategorije, a donja premisa u empiričkom značenju jednog pojma razuma primijenjenog na proste pojave, te se uslijed toga u njemu nalazi ona dijalektička obmana koja se zove sofistika figure (ili lika) govora. Ali ova obmana nije udešena, već je sasvim prirodna obmana običnoga uma. Jer na osnovu nje mi pretpostavljamo (u gornjoj premisi) uslove i njihov niz tako reći neprimjetno, *kad nam je nešto dato kao uslovljeno, podčinjavajući se pri tom samo onom logičkom nalogu koji zahtjeva da se za jedan dati zaključak pretpostave*

potpune premise; i pošto se u vezi onoga što je uslovljeno sa njegovim uslovom ne može naći vremenski red, to se oni pretpostavljaju po sebi kao dati jednovremeno***. Dalje, pošto sam apstrahovao od svih uslova opažanja pod kojima jedino predmeti mogu biti dati, onda je isto tako prirodno da se pojave smatraju (u donjoj premisi) za stvari po sebi i za predmete koji su dati samo razumu, kao što se to učinilo u gornjoj premisi. Međutim, mi smo pri tom previdjeli jednu važnu razliku među pojmovima. Sinteza onoga što je uslovljeno sa njegovim uslovom i cio niz uslova (u gornjoj premisi) ne sadrže u sebi nikakvo ograničenje na osnovu vremena i nikakav pojam sukcesije. Međutim, empirička sinteza i niz uslova u pojavi (koji se supsumiraju u donjoj premisi) jesu nužno sukcesivni i dati su samo u vremenu jedni za drugima; prema tome, nisam mogao ovdje kao tamo pretpostaviti apsolutni*** totalitet ***sinteze i onoga niza koji se time predstavlja, jer tamo su svi članovi niza dati po sebi (bez vremenskog uslova), a ovdje su oni mogući samo na osnovu sukcesivne regresije koja je data samo utoliko ukoliko se stvarno izvodi.***

Pošto je na taj način jasno dokazana jedna takva greška u onom argumentu **(»**argument = dokazni razlog, ono na čemu počiva sigurnost dokaza**«)** ***koji se zajednički postavlja kao osnov (kosmoloških tvrđenja), to se s pravom mogu odbiti obje protivničke stranke, pošto one nikako ne zasnivaju svoje zahtjeve na nekom temeljnom razlogu. Međutim, njihov spor još nije na taj način završen samim tim što bi im se dokazalo da ili one obje ili da jedna od njih nemaju prava u stvari koju brane (u zaključku) zbog toga što nisu znale da je zasnuju na valjanim dokazima. Jer zaista se čini da nema ničeg jasnijeg od toga da od dvojice od kojih jedan tvrdi: Svijet ima početak, a drugi:***

Svijet nema početka već postoji odvajkada, ipak jedan mora imati pravo. Međutim, ako je tako, onda ipak, pošto je na objema stranama podjednaka jasnost, nikada neće biti moguće da se odluči na čijoj je strani pravo, te će spor i dalje trajati kao i prije, iako je sud uma obje parnične stranke opomenuo na mir. Prema tome, da bi se spor okončao kako valja i na zadovoljstvo obiju strana, ne ostaje nam nikakvo drugo sredstvo već samo to da im se dokaže da one, pošto ipak mogu jedna drugu tako lijepo da opovrgnu, uistinu vode spor ni oko šta i da im je izvjestan transcendentalni privid dočaravao neku stvarnost onde gdje se uistinu nikakva stvarnost ne može naći. To je put na kome ćemo sad pokušati da okončamo jedan spor o kome se inače ne može donijeti konačna presuda.

* * *

Već je Platon mnogo prekorijevao Zenona *Eleaćanina, toga suptilnog dijalektičara, kao jednog drskog sofistu zbog toga što je težio, da bi pokazao svoju vještinu, da jedan isti stav prvo dokaže prividnim argumentima, a odmah zatim da ga drugim isto tako jakim argumentima opovrgne. On je tvrdio da* Bog *(vjerovatno je to za njega bio samo i jedino svijet) nije ni konačan ni beskonačan, da nije ni u kretanju ni u mirovanju, da nije nijednoj drugoj stvari ni sličan ni nesličan. Onima koji su Zenona cijenili po ovome izgledalo je kao da je on htio da potpuno odriče dva protivrječna stava, što je besmisleno. Ali ja ne nalazim da mu se s pravom mogu činiti takve zamjerke. Uskoro ću bliže osvijetliti prvi od ovih stavova. Što se tiče ostalih stavova, to, ako je on pod riječju:* Bog *podrazumijevao univerzum, onda je svakako morao reći da se univerzum niti*

stalno nalazi na svome mjestu (u mirovanju) niti ga mijenja (niti se kreće), jer su sva mjesta u univerzumu, te, dakle, sam univerzum ***nije ni*** na kojem mjestu***. Ako svemir obuhvata u sebi sve što postoji, onda on isto tako nije ni s jednom*** drugom stvari ***ni sličan ni nesličan, jer izvan njega ne postoji*** nikakva druga stvar ***sa kojom bi se on mogao porediti. Kad dva suda koji stoje u odnosu suprotnosti jedan prema drugom pretpostavljaju neki neopravdan uslov, onda oni, i pored suprotnosti (koja ipak nikako nije neka prava protivrječnost), oba padaju, jer otpada onaj uslov pod kojim bi jedino svaki od tih stavova mogao važiti.***

Kad bi neko kazao: svako tijelo ili miriše lijepo ili ne miriše lijepo, onda postoji nešto treće, a to je: da jedno tijelo nikako ne miriše (ne otpušta mirisne čestice), te tako oba suprotna stava mogu biti lažna. Ako kažem: svako tijelo je ili prijatno mirisavo ili nije prijatno mirisavo (bilo prijatnog mirisa ili bez mirisa), onda su oba suda među sobom kontradiktorno suprotna, i lažan je samo onaj prvi stav (»onaj prvi sud«)***, a njegova kontradiktorna suprotnost, to jest sud: poneka tijela nisu prijatno mirisava, obuhvata u sebi i tijela koja*** nikako ne mirišu***. U onoj prethodnoj suprotnosti (po različitom) još je slučajni uslov pojma tijela (miris) ostao i pored suprotnoga suda, te, dakle, nije bio uništen sa tim sudom zajedno; prema tome, ovaj sud nije bio kontradiktorna suprotnost prvoga suda.***

Prema tome, ako kažem: svijet je po prostoru ili beskonačan ili nije beskonačan (nema beskonačnosti)***, onda, ako je prvi stav lažan, njegova kontradiktorna suprotnost: svijet nije beskonačan, mora biti istinita. Time bih samo uništio jedan beskonačan svijet, a da za to ne stavljam neki drugi svijet, a to je konačan svijet. Ali ako bi se reklo: svijet je ili beskonačan ili je***

konačan (ne-beskonačan), onda bi oba stava mogla biti lažna. Jer u tome slučaju ja posmatram svijet kao da je sam po sebi određen po svojoj veličini, pošto u suprotnom stavu ne uništavam samo beskonačnost i sa njom možda i njegovu cijelu zasebnu egzistenciju, već svijetu kao jednoj stvari koja je po sebi realna dodajem jednu odredbu, što isto tako može da bude lažno, i to u slučaju ako svijet apsolutno ne bi mogao da bude dat kao stvar po sebi***, te, dakle, i po svojoj veličini ni kao beskonačan ni kao konačan. Neka mi se dopusti da smijem takvu suprotnost zvati*** dijalektička ***opozicija, a suprotnost protivrječnosti*** analitička opozicija***. Prema tome, od dva suda koji stoje jedan prema drugome u dijalektičkoj suprotnosti oba mogu biti lažna zbog toga što jedan ne samo protivrječi onome drugome, već govori nešto više osim onoga što je za protivrječnost potrebno.***

Ako se ova dva stava: svijet je po veličini beskonačan i svijet je po veličini konačan smatraju kao stavovi koji stoje među sobom u kontradiktornoj suprotnosti, onda se pretpostavlja da je svijet (cio niz pojava) jedna stvar po sebi. Jer on će ostati bilo da uništim beskonačan ili konačan regresus u nizu njegovih pojava. Ali, ako odbacim ovu pretpostavku ili ovaj transcendentalni privid, pa odričem da je svijet jedna stvar po sebi, onda se kontradiktorna suprotnost oba tvrđenja preobraća u jednu prostu dijalektičku suprotnost, pa pošto svijet nikako ne postoji po sebi (nezavisno od regresivnog niza mojih predstava), to on ne postoji ni kao cjelina koja je po sebi beskonačna***, ni kao*** cjelina koja je po sebi konačna***. On se može naći samo u empiričkom regresu niza pojava, a nikako sam za sebe. Zato ako je ovaj niz uvijek uslovljen, onda on nikada nije dat cio, te, prema tome, svijet nije nikakva bezuslovna cjelina, i, dakle, ne***

postoji kao takva jedna cjelina ni sa beskonačnom ni sa konačnom veličinom.

Ono što je ovdje rečeno o prvoj kosmološkoj ideji, a to je o apsolutnom totalitetu veličine u pojavi, to važi i za sve ostale kosmološke ideje. Niz uslova može se naći samo u regresivnoj sintezi, a ne po sebi u pojavi kao nekoj naročitoj stvari koja je data prije svakog regresa. Uslijed toga morat ću isto tako da kažem: množina dijelova u jednoj datoj pojavi nije po sebi ni konačna ni beskonačna, jer pojava nikako nije nešto što postoji po sebi, i dijelovi postaju tek na osnovu sinteze regresije dekomponiranja, (»dekomponirati = rastaviti, raščiniti, rastvoriti neko tijelo na njegove sastavne dijelove«) ***i u toj regresiji koja nikada nije data potpuno*** cijela, ***ni kao konačna ni kao beskonačna. To isto važi i za niz uzroka koji stoje jedan prema drugom u odnosu podređenosti, ili za niz uslovljenih egzistencija do bezuslovno nužne egzistencije, koji se niz po sebi ne može smatrati u svome totalitetu ni kao konačan ni kao beskonačan, jer se on kao niz subordiniranih predstava sastoji samo u dinamičkoj regresiji, a nikako ne može postojati po sebi prije ove regresije i kao niz stvari koje postoje po sebi.***

Prema tome, antinomija čistoga uma u njegovim kosmološkim idejama odstranjuje se na taj način što se pokazuje da je ona prosto dijalektička i da predstavlja sukob koji ima osnov u jednom prividu, prividu koji proizlazi otuda što se ideja apsolutnog totaliteta, koja važi samo kao uslov stvari po sebi, primijenila na pojave koje postoje samo u predstavi i, kad čine neki niz u sukcesivnoj regresiji, a inače nikako. Ali, s druge strane opet možemo iz ove antinomije da izvučemo jednu pravu korist, istina ne dogmatičku, ali ipak kritičku i doktrinarnu korist, a to je: što ćemo time indirektno

dokazati transcendentalni idealitet pojava, ako slučajno nekome ne bi bio dovoljan onaj direktni dokaz u transcendentalnoj estetici. Dokaz bi se sastojao u ovoj dilemi: Ako je svijet neka cjelina koja postoji po sebi, onda je on ili konačan ili beskonačan; međutim, i prvo tvrđenje isto tako je lažno kao i drugo (na osnovu gore navedenih dokaza za antitezu, s jedne strane, i za tezu, s druge strane). Prema tome, isto tako je lažno i to da je svijet (skup svih pojava) jedna cjelina koja postoji po sebi. Ali iz toga, izlazi da pojave uopšte nisu izvan naših predstava ništa, a to je upravo ono što smo mi, govoreći o njihovom transcendentalnom idealitetu, htjeli reći.

Ova primjedba je važna. Iz nje se vidi da oni dokazi koje smo gore dali za četiri antinomije nisu bili varljivi, već kako valja zasnovani, pod pretpostavkom da bi pojave ili neki čulan svijet koji njih sve skupa u sebi obuhvata bile stvari po sebi. Ali sukob stavova koji otuda proizlazi pokazuje da u ovoj pretpostavci leži jedna netačnost i time nas dovodi do otkrića prave osobine stvari kao predmeta čula. Prema tome, transcendentalna dijalektika nikako ne ide u prilog skepticizmu, ali zato ide u prilog skeptičkom metodu, koji u njoj može da pokaže jedan primjer svoje velike korisnosti koja se, dobija kada se argumenti uma u njihovoj najvećoj slobodi stave jedni protiv drugih, argumenti od kojih, iako nam naposljetku neće dati ono što smo tražili, ipak ćemo dobiti nešto što je korisno i što može da nam posluži da ispravimo naše sudove.

Osmi odsjek

antinomije čistoga uma

REGULATIVAN PRINCIP ČISTOGA UMA S OBZIROM NA KOSMOLOŠKE IDEJE

Pošto na osnovu kosmološkog osnovnog stava totaliteta nikako ne biva dat neki maksimum niza uslova u nekom čulnom svijetu kao stvari po sebi, već taj maksimum može samo da bude zadat ***u regresiji toga niza, to pomenuti osnovni stav čistoga uma, sveden na taj način na svoje pravo značenje, ipak zadržava svu svoju vrijednost, doduše ne kao*** aksiom ***po kome bismo mogli da shvatimo totalitet u objektu kao realan, već kao jedan*** problem ***za razum, te, dakle, za*** subjekat, ***i koji čini da prema potpunosti u ideji otpočnemo i nastavimo regresiju u nizu uslova za jednu datu pojavu koja je uslovljena. Jer u čulnosti, to jest u prostoru i vremenu svaki uslov do koga možemo u ekspoziciji datih pojava dospjeti jeste opet uslovljen, jer ove pojave nikako nisu neki predmeti po sebi na kojima bi svakako moglo postojati ono što je apsolutno bezuslovno, već su one proste empiričke predstave, koje uvijek u opažanju moraju da nađu svoj uslov koji ih određuje i po prostoru i po vremenu. Prema tome, osnovni stav uma je upravo samo jedno*** pravilo ***koje za date pojave zahtjeva u nizu uslova jednu regresiju kojoj nikada nije dozvoljeno da stane kod nečega što je apsolutno bezuslovno. On, dakle, nikako nije neki princip mogućnosti iskustva i empiričkoga saznanja predmeta čula, te, prema tome, nikako nije neki osnovni stav razuma, jer je svako iskustvo zatvoreno u svoje granice (kao datome opažaju); on isto tako***

nije nikakav konstitutivan ***princip uma koji bi služio za proširenje pojma čulnosti izvan svakog mogućeg iskustva: već je on jedan osnovan stav najvećeg mogućeg produženja i proširenja iskustva, zasnovan stav prema kome nijedna empirička granica ne smije da važi kao apsolutna granica; on je, dakle, jedan princip uma koji*** kao pravilo ***postulira ono što mi treba da činimo u regresiji, a*** ne anticipira ***ono što je u*** objektu ***dato po sebi prije svake regresije. Zato ga zovem*** regulativni ***princip uma, dok bi, naprotiv, osnovni stav apsolutnog totaliteta niza uslova, posmatran kao dat u objektu (u pojavama) po sebi, bio jedan konstitutivan kosmološki princip, o kome sam upravo na osnovu ove razlike htio da dokažem da je ništavan, te da na taj način spriječim da se pripisuje objektivan realitet jednoj ideji koja služi samo kao pravilo, što se inače neizbježno čini (na osnovu transcendentalne subrepcije).***

Da bismo sad kako valja odredili smisao ovog pravila čistoga uma, treba prije svega primijetiti da nam ono ne može reći šta je objekat***, već*** kako treba da uspostavimo empiričku regresiju ***da bismo došli do potpunog pojma o objektu. Jer kad bi istina ležala u onom prvom tvrđenju, onda bi to pravilo čistoga uma bilo jedan konstitutivan princip, a takav princip nikada nije moguć na osnovu čistoga uma. Prema tome, nikako ne možemo namjeravati da njime iskažemo: niz uslova za jednu datu pojavu koja je uslovljena, jeste po sebi konačan ili beskonačan; jer na taj način bi prosta ideja o apsolutnom totalitetu, koji je samo u njoj samoj proizveden, zamišljala neki predmet koji ne može biti dat ni u kakvom iskustvu, pošto bi se jednom nizu pojava dodijelio neki objektivan realitet koji je nezavisan od empiričke sinteze. Dakle, ideja uma propisat će***

samo regresivnoj sintezi u nizu uslova jedno pravilo, prema kome će ona ići posredstvom svih uslova koji su jedan drugome podređeni ka onome što je bezuslovno, iako se do njega nikada ne dolazi. Jer u iskustvu se nikako ne nalazi ono što je apsolutno bezuslovno.

Radi toga treba sad prvo da se tačno odredi sinteza jednog niza ukoliko ona nikada nije potpuna. U tom cilju obično se upotrebljavaju dva izraza koji u tome treba da utvrde neku razliku, a ipak je nemoguće da se tačno pokaže razlog te razlike. Matematičari govore samo o napredovati do beskonačnosti***. Oni koji ispituju pojmove (filozofi) žele da se mjesto toga izraza prizna samo izraz*** napredovati neograničeno***. Ne zadržavajući se na ispitivanju one teškoće koja im je naturila jednu takvu razliku i ne ispitujući da li je upotreba koja se od nje čini dobra ili neplodna, pokušaću tačno da odredim ove pojmove s obzirom na svoj cilj.***

O jednoj pravoj liniji s prâvom se može reći da se ona može produživati u beskonačnost, i ovdje bi razlika između jednog beskonačnoga (»između jedne beskonačne progresije«) ***i progresije koja se može neodređeno daleko produživati*** (napredovati neograničeno) ***bila jedan prazni suptilitet. Jer iako se, kad kažemo: produžujte jednu liniju, tačnije izražavamo ako dodamo:*** neograničeno***, nego ako kažemo*** beskonačno***, jer onaj prvi izraz znači samo: produžujte je*** koliko hoćete***, dok ovaj drugi izraz znači:*** vi ne treba ***nikako da prestanete da je produžujete (što se ovdje upravo ne namjerava), ipak je onaj prvi izraz sasvim tačan ako je riječ samo*** o moći***, jer vi možete liniju neprekidno produživati u beskonačnost. I tako stvar stoji u svima slučajevima u kojima je riječ samo o progresu, to jest o neprekidnom idenju od uslova ka onome što je***

uslovljeno; ovaj mogući progres proteže se beskonačno u nizu pojava. Pošavši od jednih roditelja vi se možete spuštati po jednoj genealoškoj liniji bez kraja i možete sasvim lijepo zamisliti da ta linija uistinu tako ide u svijetu. Jer ovdje umu nikada nije potreban apsolutni totalitet niza, pošto on takav niz ne pretpostavlja kao uslov i kao dat (datum)***, već samo kao nešto uslovljeno, što može biti dato*** (moguće) ***i što se bez kraja povećava.***

Sasvim drukčije stvar stoji s pitanjem: dokle se proteže regresus koji se u nizu penje od jedne uslovljene pojave koja je data ka njenim uslovima; da li mogu da kažem: on predstavlja jedno vraćanje u beskonačnost ***ili: on predstavlja samo jedno vraćanje*** koje se proteže neodređeno daleko (neograničeno)***; i, prema tome, da li se ja mogu, pošavši od ljudi koji danas žive, peti u nizu njihovih predaka u beskonačnost, ili ću samo moći da kažem: ma koliko da sam otišao unazad nikada se ne nalazi neki empirički razlog koji nalaže da se niz smatra ma gdje kao ograničen, tako da sam ja ovlašten i u isto vrijeme obavezan da za svakoga od predaka potražim i dalje njegovog pretka, premda ne da ga pretpostavim.***

Prema tome ja tvrdim: ako je cjelina data u empiričkome opažanju, onda regresus u nizu njenih unutrašnjih uslova ide u beskonačnost; ali ako je dat samo jedan član niza od koga regresija tek ima da pođe ka apsolutnom totalitetu, onda se obavlja samo jedno vraćanje u neodređenu daljinu (neograničeno)***. Tako se o dijeljenju jedne materije (jednoga tijela) koja je data u svojim granicama mora reći: ono ide u beskonačnost. Jer je ova materija data u opažanju potpuno cijela, te, dakle, sa svima svojima mogućim dijelovima. Pošto je sada uslov ove cjeline njen dio, a uslov ovoga dijela je dio dijela***

itd., i pošto se u ovoj regresiji dekompozicije nikada ne nailazi na neki neuslovljeni (nedjeljivi) član ovoga niza uslova, to ne samo što ne postoji nigdje neki empirički razlog koji nalaže da se u dijeljenju prestane, već su dalji članovi dijeljenja, koje treba nastaviti, dati empirički prije ovog neprekidnog dijeljenja, to jest dijeljenje ide u beskonačnost. Međutim, niz predaka nekog datog čovjeka nije ni u kom mogućem iskustvu dat u svome apsolutnom totalitetu, a regresija ipak ide od svakog člana ove genealoške linije ka jednom višem članu, tako da je nemoguće naći ikakvu empiričku granicu koja bi nekog člana predstavljala kao apsolutno neuslovljenog. Ali pošto se ipak ni oni članovi koji bi mogli ispuniti uslov za to ne nalaze već prije regresije u empiričkom opažaju cjeline, to ova regresija ne ide u beskonačnost (dijeljenja onoga što je dato), već ide u neodredljivu daljinu istraživanja viših članova za one članove koji su dati, i to uvijek samo kao uslovljeni.

Ni u jednome od ova dva slučaja, kako u beskonačnoj regresiji ***tako u*** neograničenoj regresiji***, niz uslova se ne smatra kao da je u objektu dat kao beskonačan. To nisu stvari koje su date po sebi, već samo pojave koje se kao uslovi jedne drugih pokazuju u samoj regresiji. Prema tome, nije više pitanje: koliki je ovaj niz uslova po sebi, da li je konačan ili beskonačan, jer on nije ništa po sebi, već je pitanje: kako treba da uspostavimo empiričku regresiju i dokle treba da je produžimo? I tu treba učiniti jednu važnu razliku u pogledu pravila ovog napredovanja. Ako je cjelina data empirički, onda je*** moguće ***ići unazad u nizu njenih unutrašnjih uslova u*** beskonačnost***. Ali ako ona nije data, već tek treba da bude data na osnovu empiričke regresije, onda samo mogu reći: moguće je ići u beskonačnost ka još višim uslovima niza. U prvom slučaju***

mogao sam reći: uvijek postoji više članova i članova koji su empirički dati nego što ih ja nalazim na osnovu regresije (dekompozicije); a u drugome, slučaju mogu reći: u regresiji mogu da idem sve dalje i dalje, jer nijedan član nije empirički dat kao apsolutno bezuslovan, te, dakle, on uvijek dopušta mogućnost nekog višeg člana, pa, prema tome, i nužnost da se za njega pita. U prvom slučaju bilo je nužno da nađemo ***više članova u nizu, a u drugome slučaju uvijek postoji nužnost da za njih*** pitamo, ***jer nijedno iskustvo ne postavlja apsolutne granice. Jer vi ili nemate nikakvog opažaja koji apsolutno ograničava vašu empiričku regresiju i onda je ne smijete smatrati za završenu; ili, možda, imate neki takav opažaj koji ograničava vaš niz, a onda taj opažaj ne može biti jedan dio niza koji ste prešli (jer ono što*** ograničava ***mora da se razlikuje od onoga što se*** njime ograničava***), te, prema tome, vi morate produžiti vašu regresiju i do ovog uslova itd.***

Naredni odsjek stavit će ove primjedbe u njihovu pravu svjetlost na osnovu njihove primjene.

Deveti odsjek

antinomije čistoga uma

O EMPIRIČKOJ UPOTREBI REGULATIVNOG PRINCIPA UMA U POGLEDU SVIH KOSMOLOSKIH IDEJA

Pošto, kao što smo više puta pokazali, ne postoji nikakva** transcendentalna **upotreba ni čistih pojmova razuma ni pojmova uma i pošto se apsolutni** totalitet **nizova uslova u čulnom svijetu oslanja samo na transcendentalnu upotrebu uma koji ovu bezuslovnu potpunost zahtjeva od onoga što on pretpostavlja kao** stvar po sebi**, a pošto čulni svijet ne sadrži u sebi ništa tome slično; to nikada više ne može biti riječi o apsolutnoj veličini nizova u čulnom svijetu, da li oni po sebi mogu biti ograničeni ili bezgranični, već samo o tome dokle pri svođenju iskustva na njegove uslove treba da idemo u empiričkoj regresiji, da se prema pravilu uma ne bismo zaustavili ni kod jednog drugog rješenja njegovih pitanja, već samo kod onog rješenja koje odgovara predmetu.

Prema tome, jedino važenje principa uma ***koje nam preostaje, pošto smo dovoljno dokazali njegovo*** nevaženje ***kao jednog** konstitutivnog **osnovnog stava pojava,*** (»nego«) ***kao stvari po sebi, jeste njegovo važenje kao pravila o*** progresiji ***i o veličini mogućeg iskustva. Isto tako, ako to njegovo važenje stavimo van svake sumnje, onda se spor uma sa samim sobom potpuno završava, pošto je na osnovu kritičkog rješenja ne samo uništen onaj** privid **koji ga je doveo u sukob sa njim samim, već***

je mjesto toga otkriven onaj smisao u kome je on u harmoniji sa samim sobom i čije je nerazumijevanje jedino izazvalo onaj razdor, tako se jedan inače dijalektički ***osnovan stav pretvara u jedan*** doktrinaran ***osnovni stav. U stvari, ako bi se ovaj osnovni stav mogao osvjedočiti u njegovom subjektivnom značenju, koje bi se sastojalo u određivanju najveće moguće upotrebe razuma u iskustvu u skladu sa predmetima toga iskustva, onda to znači upravo toliko kao kad bi on kao neki aksiom (koji je nemoguć na osnovu čistog uma) određivao a priori predmete po sebi; jer i taj aksiom ne bi, s obzirom na objekte iskustva , mogao imati nikakvog većeg uticaja na proširenje i opravdanje našeg saznanja nego kada bi dokazao svoje dejstvo u najširoj iskustvenoj upotrebi našeg razuma.***

I.
Rješenje kosmološke ideje

O
TOTALITETU POVEZIVANJA POJAVA U SVIJET KAO CJELINU

Kako ovdje tako i kod ostalih kosmoloških problema osnov regulativnog principa uma jeste ovaj stav: u empiričkoj regresiji ne može se naći nikakvo iskustvo o nekoj apsolutnoj granici***, te, dakle o nekom*** (»nijednom, jednom«) ***takvom uslovu*** koji je empirički apsolutno bezuslovan***. A razlog toga je: što bi jedno takvo iskustvo moralo sadržati u sebi neko ograničenje pojava pomoću ničega ili pomoću praznoga na koje bi posredstvom***

nekog opažaja mogla naići regresija koja bi bila neprekidno produžavana, a to je nemoguće.

Ovaj stav koji u svome značenju kazuje samo da ja u empiričkoj regresiji uvijek dospijevam do nekog uslova koji se sa svoje strane mora smatrati isto tako za uslovljen sadrži u pogledu ***ovo pravilo: ma dokle da sam na taj način dospio u nizu koji se penje, uvijek moram istraživati još neki viši član niza, pa bilo da mi ovaj član postane poznat na osnovu iskustva ili ne.***

Za rješenje prvog kosmološkog problema nije potrebno ništa više već samo da odlučimo: da li se ona regresija u kojoj se penjemo ka neuslovljenoj veličini svijeta kao cjeline (po vremenu i prostoru) i koja nije ničim ograničena može zvati beskonačna regresija ***ili samo*** neograničena regresija**.**

Prosta opšta predstava o nizu svih prošlih stanja svijeta kao i jedna takva predstava o stvarima koje postoje jednovremeno u svjetskom prostoru nisu ništa drugo već samo jedna moguća empirička regresija koju ja sebi zamišljam, iako na jedan neodređeni način, i iz koga jedino može da postane pojam o nekom takvom nizu uslova za dati opažaj.* *

---

* ***Prema tome, ovaj svjetski niz ne može da bude ni veći ni manji nego što je onaj mogući empirički regres na kome se jedino zasniva njegov pojam. Pa pošto ovaj regres ne može da dâ nikakvu određenu beskonačnost, a isto tako ni neku određenu konačnost (ono što je apsolutno ograničeno), to je na osnovu toga jasno da mi ne možemo o veličini svijeta pretpostaviti ni da je konačna ni da je beskonačna, jer regres (u***

kome predstavljamo veličinu svijeta) ne dozvoljava ni jedno ni drugo.

Ja, pak, imam svijet kao cjelinu uvijek samo u pojmu, a nikako (kao cjelinu) u opažanju. Prema tome, ne mogu iz njegove veličine da izvedem veličinu regresa i da je odredim prema njoj, već moram da stvorim sebi jedan pojam o veličini svijeta tek na osnovu veličine empiričkog regresa. Ali o ovome regresu ne znam nikada nešto više već samo to da od svakog datog člana u nizu uslova moram da idem empirički ka nekom višem (udaljenijem) članu. Prema tome, veličina cjeline pojava nije time apsolutno određena, te se ne može reći da ovaj regres ide u beskonačnost, jer bi time anticipirali one članove do kojih regres još nije dospio i o njihovoj bi množini pretpostavili da je tako velika da je nijedna empirička sinteza ne može iscrpsti, te bi veličinu svijeta odredili ***prije regresije (iako samo negativno), a to je nemoguće. Jer meni ta sinteza nije data ni u kakvom opažaju (u svome totalitetu), te, prema tome, ni njena veličina nije mi data prije regresa. Prema tome, o veličini svijeta po sebi mi ne možemo ništa reći, čak ni to da se u njemu dešava neka*** beskonačna regresija***, već samo moramo da tražimo pojam o njegovoj veličini prema onome pravilu koje određuje empiričku regresiju u njemu. Ali ovo pravilo, ne govori ništa više već samo da mi ne treba nigdje da pretpostavimo neku apsolutnu granicu ma dokle da smo došli u nizu empiričkih uslova, već da svaku pojavu kao uslovljenu treba da podređujemo nekoj drugoj pojavi kao njenom uslovu, da moramo, dakle, ka ovome uslovu poći dalje, a to je*** neograničena regresija ***koja se, pošto ne određuje nikakvu veličinu u objektu, mora jasno razlikovati od*** beskonačne regresije***.***

Prema tome, ne mogu reći: svijet je u pogledu proteklog vremena ili u pogledu prostora beskonačan***. Jer jedan takav pojam o veličini kao nekoj datoj beskonačnosti jeste empirički, te, dakle, i u pogledu svijeta kao jednog predmeta čula, apsolutno nemoguć. Isto tako neću reći: regresija se, počinjući od nekog datog opažaja i idući ka svemu onome što ovaj opažaj ograničava, kako u prostoru tako u jednom nizu u prošlom vremenu, proteže u*** beskonačnost***, jer to pretpostavlja beskonačnu veličinu svijeta; isto tako neću reći: ona je*** konačna***, jer je apsolutna granica takođe empirički nemoguća. Prema tome, o cijelom predmetu iskustva (o čulnom svijetu) neću moći ništa da kažem, već samo o onom pravilu po kome iskustvo treba da bude slično tom svome predmetu uspostavljeno i izvođeno.***

Dakle, prvo rješenje kosmološkog problema o veličini svijeta sastoji se u ovom negativnom odgovoru: svijet niti ima kakvog prvog početka u vremenu niti kakve posljednje granice u prostoru.

Jer u protivnom slučaju svijet bi bio ograničen, s jedne strane, praznim vremenom, a, s druge strane, praznim prostorom. Ali pošto on kao pojava ne može da bude po sebi ni jedno ni drugo, jer pojava nikako nije neka stvar po sebi, to bi moralo biti moguće neko opažanje ograničavanja apsolutno praznim vremenom ili apsolutno praznim prostorom, a time bi ovi krajevi svijeta bili dati u nekom mogućem iskustvu. Ali je neko takvo iskustvo, kao lišeno svake sadržine, nemoguće. Prema tome, jedna apsolutna granica svijeta je empirički nemoguća, te, dakle, i apsolutno nemoguća*

** Primjetit će se da je ovdje dokaz izveden sasvim drukčije nego što je izveden dogmatički dokaz gore u antitezi prve antinomije. Tamo smo prema običnom i dogmatičkom stanovištu dopustili da je svijet jedna stvar koja je bila data u svome totalitetu po sebi, prije svake regresije, pa smo mu, ako on ne bi zauzimao cijelo vrijeme i cio prostor, osporili uopšte svako određeno mjesto i u vremenu i u prostoru. Otuda je zaključak bio drukčiji nego ovaj ovdje, to jest, u njemu je bila izvedena realna beskonačnost svijeta.*

U isto vrijeme iz ovoga sad izlazi potvrdni odgovor: regresija u nizu svjetskih događaja kao jedna odredba veličine svijeta ide neograničeno, a to znači isto što i ovo: čulni svijet nema nikakve apsolutne veličine, već empirička regresija (na osnovu koje on jedino može da bude dat na strani svojih uslova) ima svoje pravilo, u to, pravilo po kome treba od svakog člana niza kao nečeg uslovljenog da ide stalno ka nekom još udaljenijem članu (bilo na osnovu svoga sopstvenog iskustva ili na osnovu istorije ili na osnovu lanca posljedica i njihovih uzroka) i da se nigdje ne lišava proširivanja moguće empiričke upotrebe svega *razuma, što, u stvari, i jeste pravi i jedini posao uma sa njegovim principima.*

Time se ne propisuje neka određena empirička regresija, koja bi u nekoj vrsti pojava išla bez prestanka naprijed; time nam se, na primjer, ne nalaže da se, polazeći od nekog živog čovjeka, moramo stalno peti u nizu predaka, ne očekujući da ćemo naći neki prvi par ljudi, niti da idemo u nizu kosmičkih tijela, a da ne pretpostavimo neko krajnje sunce, već nam se samo nalaže da idemo od pojava ka pojavama, pa čak i kada

nam ove pojave ne bi davale nikakav opažaj (ako su po svojoj jačini suviše slabe za našu svijest da bi mogle postati iskustvo), jer one i pored toga pripadaju mogućem iskustvu.

Svaki početak je u vremenu i svaka granica onoga što se prostire jeste u prostoru. Ali, prostor i vrijeme, postoje samo u čulnom svijetu. Prema tome, samo su pojave u svijetu ***ograničene uslovno, a sam svijet nije ograničen ni uslovno ni na bezuslovan način.***

Upravo zbog toga, i pošto ni svijet ni sam niz uslova za neku datu uslovljenu pojavu kao jedan kosmološki niz ne mogu nikada biti dati kao cjeline***, upravo zbog toga pojam veličine svijeta i jeste dat samo na osnovu regresije, a ne prije nje u nekom kolektivnom opažaju. Ali ova regresija se sastoji samo u*** određivanju ***veličine, te, dakle, ne daje nikakav*** određeni ***pojam, prema tome ona isto tako ne daje nikakav pojam o nekoj veličini koja bi s obzirom na neko mjerilo bila beskonačna; ona, dakle, ne ide u beskonačnost (tako reći datu), već ide u neodređenu daljinu da bi proizvela neku veličinu (iskustva) koja se ostvaruje tek na osnovu ove regresije.***

II.
Rješenje kosmološke ideje

O TOTALITETU DJELJENJA JEDNE DATE CJELINE U OPAŽANJU

Ako dijelim neku cjelinu koja je data u opažanju, onda idem od jedne uslovljene pojave ka uslovima njene mogućnosti. Dijeljenje dijelova (podjela ili dekompozicija) jeste jedna regresija u nizu ovih uslova. Apsolutni totalitet ovoga niza ***bio bi dat samo onda ako bi regresija mogla dospjeti do*** prostih ***dijelova. Ali ako su svi dijelovi u jednoj dekompoziciji koja kontinuirano teče sa svoje strane opet stalno djeljivi, onda dijeljenje, to jest regresija ide od onoga što je uslovljeno ka njegovim uslovima beskonačno; jer se uslovi (dijelovi) sadrže u samom tom uslovljenom, te pošto je ono potpuno dato u jednom opažaju koji je zatvoren u svoje granice, to su zajedno sa njim dati svi njegovi dijelovi. Prema tome, ova se regresija ne može prosto zvati regresija, kao neograničena (= in indefinitum), kakvu je dopuštala jedino prethodna kosmološka ideja kada sam morao ići od onoga što je uslovljeno ka njegovim uslovima koji su bili dati izvan njega, te, dakle, nisu bili dati istovremeno sa njim, već su tek pridolazili u empiričkoj regresiji. I pored toga ipak nikako nije dozvoljeno da se o jednoj takvoj cjelini koja je djeljiva u beskonačnost kaže:*** ona se sastoji iz beskonačno mnogo dijelova***. Jer iako se svi dijelovi sadrže u opažaju cjeline, ipak se u njemu ne sadrži*** cijela podjela***, pošto se ona sastoji samo u neprekidnoj dekompoziciji ili u samoj regresiji koja tek ostvaruje niz. Dakle, pošto je ova regresija beskonačna, to se zaista u datoj cjelini nalaze kao agregati svi članovi (dijelovi)***

do kojih ona dospijeva, ali ne i cio niz podjele ***koji je sukcesivno beskonačan i nikada nije cio, te, prema tome, nikako ne može predstavljati neku beskonačnu množinu i nikakav njen spoj u jednoj cjelini.***

Ova opšta primjedba može, prije svega, vrlo lako da se primjeni na prostor. Svaki prostor koji se opaža u njegovim granicama jeste jedna takva cjelina čiji su dijelovi kod svake dekompozicije sa svoje strane opet prostori, te je on zbog toga djeljiv u beskonačnost.

Iz ovoga sasvim prirodno izlazi i druga primjena na jednu spoljašnju pojavu (tijelo) koja je zatvorena u svoje granice. Djeljivost tijela osniva se na djeljivosti prostora koji sačinjava mogućnost njegovu kao jedne rasprostrte cjeline. Ovo tijelo, dakle, djeljivo je u beskonačnost, a da se ipak zato ne sastoji iz beskonačno mnogo dijelova.

Zaista izgleda: pošto se jedno tijelo mora predstaviti kao supstancija u prostoru, da ono, što se tiče zakona djeljivosti prostora, mora u tome pogledu da bude različito od prostora; jer se svakako može dozvoliti da dekompozicija u prostoru nikada ne može odstraniti svaku složenost, pošto bi u tome slučaju, štaviše, prestao svaki prostor (a to je nemoguće) koji inače nema ničeg samostalnog; ali da ništa ne može preostati, ako bi se u mislima uništila svaka složenost materije, to se, izgleda, ne može složiti sa pojmom jedne supstancije koja bi trebalo da bude zapravo subjekat svake složenosti i koja bi morala da preostane u svojim elementima čak i kada bi se uništila ona njihova veza u prostoru na osnovu koje oni sačinjavaju jedno tijelo. Ali sa onim što se zove supstancija u pojavi ***ne stoji stvar onako kako bi se na osnovu jednog čistog pojma razuma mislilo o nekoj stvari po sebi. Supstancija u pojavi nije apsolutni***

subjekat, već postojana slika čulnosti i ništa drugo do samo opažaj u kome se uopšte ne nalazi ništa neuslovljeno.

Međutim, iako ovo pravilo progresije u beskonačnost važi bez svake sumnje za subdiviziju (»divizija = dioba, podjela, postupak kojim se određuje obim pojma njegovim raščlanjivanjem na podređene (vrste) pojmove; *subdivizija* = podređena divizija, tj. divizija pojedinih pojmova koji su na osnovu prethodne divizije višeg pojma dobiveni kao njeni članovi«) ***jedne pojave ukoliko ona kao takva prosto ispunjava prostor, ipak ono ne može da važi ako hoćemo da ga protegnemo i na množinu onih dijelova koji su na neki način već izdvojeni u datoj cjelini, zbog čega oni čine jedan diskretni kvant (= quantum discretum). Pretpostaviti: da je u svakoj rasčlanjenoj (organizovanoj) cjelini svaki njen dio tako isto organizovan i da se na taj način pri razlaganju dijelova u beskonačnost stalno nailazi na nove vještačke dijelove, jednom riječju da je cjelina organizovana u beskonačnost, te se nikako ne može zamisliti, premda se sasvim lijepo može zamisliti da bi se dijelovi materije pri njihovoj dekompoziciji mogli rasčlanjivati u beskonačnost. Jer beskonačnost djeljivosti jedne date pojave u prostoru osniva se samo na tome: što je na osnovu ove pojave data samo djeljivost, to jest jedna množina dijelova koja je po sebi apsolutno neodređena, dok sami dijelovi bivaju dati i određeni jedino na osnovu subdivizije, ukratko rečeno, beskonačnost djeljivosti zasniva se na tome što ova cjelina nije po sebi već podijeljena. Otuda dijeljenje može u toj cjelini da odredi neku množinu koja će biti tolika koliko se bude htjelo ići naprijed u regresiji dijeljenja. Međutim, u jednom organskom tijelu koje je raščlanjeno u beskonačnost predstavlja se cjelina upravo na osnovu ovog pojma kao već podijeljena, te se u njoj prije svake***

regresije dijeljenja nalazi jedna beskonačna množina dijelova koja je po sebi određena; time se zapada u protivrječnost sa samim sobom, pošto se ovo beskonačno razviće smatra kao jedan niz (beskonačan) koji se nikada ne može završiti, a koji je ipak završen u jednoj zajednici. Beskonačno dijeljenje označava samo pojavu kao kvantni kontinuum i ne može se odvojiti od ispunjavanja prostora, jer u njemu upravo leži razlog beskonačne djeljivosti. Međutim, čim se nešto pretpostavi kao jedan diskretni kvant (quantum discretum), onda je množina jedinica u njemu određena, te otuda uvijek ravna jednom broju. Prema tome, dokle se može prostirati organizovanost jednog organskog tijela, to može da odluči samo iskustvo, te čak i kada ono sigurno ne bi dospjelo ni do kakvog neorganskog dijelâ, ipak se takvi dijelovi moraju nalaziti bar u mogućem iskustvu. Ali dokle se uopšte proteže transcendentalno dijeljenje jedne pojave, to nije stvar iskustva, već je to jedan princip uma, prema kome se empirička regresija u dekompoziciji onoga što je rasprostrto, slično kao u prirodi ove pojave, nikada ne smije držati za apsolutno završenu.

* * *

Završna primjedba

o rješenju matematičko-transcendentalnih ideja i prethodna primjedba o rješenju dinamičko transcendentalnih ideja

Kada smo antinomiju koju u čistome umu proizvode transcendentalne ideje izložili u jednoj tabli u kojoj smo pokazali u čemu leži uzrok toga sukoba i u čemu se sastoji jedino sredstvo pomoću koga se on može riješiti, a koje se sastojalo u tome što su oba suprotna tvrđenja bila proglašena za lažna: mi smo u njoj svuda predstavili uslove kao da prema odnosima prostora i vremena pripadaju svojoj pojavi, koju uslovljavaju, a to je uobičajena pretpostavka običnog ljudskog razuma na kojoj se upravo onaj spor potpuno zasniva. U tome pogledu sve dijalektičke predstave o totalitetu u nizu uslova za jednu uslovljenu pojavu koja je data bile su potpuno iste vrste***. Uvijek je postojao neki niz u kome su uslov i uslovljena pojava bili spojeni kao njegovi članovi i zbog toga oni su bili*** jednorodni***, pošto se regresija nije smjela nikada zamisliti kao završena, ili,, ako bi se to desilo, onda bi se*** (»morao da se pretpostavi«) ***jedan član koji je po sebi uslovljen morao pogrešno da pretpostavi kao prvi, te, dakle, kao bezuslovan. Prema tome, doduše, nigdje nije bio posmatran objekat, to jest uslovljena pojava, ali je ipak svuda bio posmatran niz njenih uslova samo u njegovoj veličini, i pri tom se teškoća, koja se nije mogla otkloniti nikakvim poravnanjem već samo potpunim presijecanjem čvora, sastojala u tome što je um razumu stvar ili*** suviše ***otežavao ili*** suviše ***olakšavao, tako da razum nikada nije mogao dostići ideju uma.***

Ali mi smo pri ovome previdjeli jednu bitnu razliku koja postoji među objektima, to jest među pojmovima razuma koje um teži da uzdigne do ideja, to jest razliku, koja se sastoji u tome što prema našoj gornjoj tabli kategorija dvije od njih znače matematičku***, a dvije druge*** dinamičku ***sintezu pojava. Dosada smo ovu razliku i mogli zanemarivati, jer, kao što smo u opštem izlaganju svih transcendentalnih ideja uvijek ostali samo među uslovima*** u pojavi***, mi isto tako u dvjema matematičko-transcendentalnim idejama nismo imali nikakvog drugog*** predmeta ***osim predmeta u pojavi. Međutim, sada kad prelazimo na pitanje koliko*** dinamički ***pojmovi razuma treba da se prilagode ideji uma, ona (ta) razlika postaje važna i otvara nam nove izglede u pogledu spora u kome je um zapleten i koji se, pošto je ranije bio*** odbačen ***kao spor koji je izbio uslijed lažnih pretpostavki i jedne i druge strane, sada može*** izravnati ***na zadovoljstvo obiju strana, što se kod spora u matematičkoj antinomiji i nije moglo učiniti, i to zbog toga jer se u dinamičkoj antinomiji i možda nalazi neka takva pretpostavka koja može postojati zajedno sa pretenzijom (težnjom, ambicijom) uma, i pošto sa toga gledišta sudija bude dopunio nedostatak pravnih razloga koje su previdjele obje strane.***

Svi nizovi uslova jesu zaista utoliko jednorodni ukoliko se gleda samo na njihovo protezanje, i to: da li su oni sa idejom podudarni ili su ideje za njih suviše velike ili suviše male. Ali onaj pojam razuma koji leži u osnovi ovim idejama sadrži u sebi ili samo jednu sintezu onoga što je jednorodno ***(koja se pretpostavlja kod svake veličine kako u njenom sastavljanju tako i u njenom dijeljenju) ili i sintezu*** onoga što je raznorodno***, što se u dinamičkoj sintezi bar može priznati kao***

moguće, i to kako u kauzalnoj vezi tako i u vezi onoga što je nužno sa onim što je slučajno.

Otuda dolazi da se u matematičko spajanje nizova pojava ne može uvesti nikakav drugi uslov već samo čulni uslov, to jest jedan takav uslov koji je i sam jedan dio niza; međutim, dinamički niz čulnih uslova dopušta još jedan uslov druge vrste, uslov koji nije dio niza, već koji se kao prosto inteligibilan *nalazi izvan niza, čime se daje umu zadovoljenje i prije pojava stavlja se ono što je bezuslovno, a da se na taj način ne remeti niz pojava koje su uvijek uslovljene i ne kidajući ga, što bi bilo protivno principima razuma.*

*Ali na osnovu toga što dinamičke ideje dopuštaju jedan uslov pojava izvan njihovoga niza, to jest jedan takav uslov koji sam nije pojava, proizlazi nešto što se potpuno razlikuje od onoga što slijedi iz matematičke antinomije. Matematička antinomija, učinila je: da su oba dijalektička suprotna tvrđenja morala biti proglašena za lažna. Međutim, potpuna uslovljenost dinamičkih nizova koja je nerazdvojna od njih kao pojava, spojena sa uslovom koji je zaista empirički, neuslovljen, ali koji nije čulan, zadovoljava razum, s jedne strane, i um, s druge strane,**

** Jer razum ne dopušta među pojavama nikakav uslov koji bi bio empirički neuslovljen. Ali ako bi se za jednu uslovljenu pojavu mogao zamisliti neki inteligibilan uslov, uslov, dakle, koji ne bi pripadao nizu pojava kao njegov član a da se ipak time ni najmanje ne prekine niz empiričkih uslova, onda bi se jedan takav uslov mogao priznati kao empirički neuslovljen,*

tako da se time ne bi nigdje prekinuo kontinuitet empiričke regresije.

---

te pošto dijalektički dokazi, koji zahtijevaju neuslovljeni totalitet u prostim pojavama, na jedan ili na drugi način otpadaju, to oba stava uma u značenju koje je na taj način ispravljeno mogu biti istinita, što kod onih kosmoloških ideja koje se odnose samo na matematički neuslovljeno jedinstvo nikada ne može da bude slučaj, jer se kod njih ne nalazi nikakav drugi uslov niza pojava već samo takav uslov koji je i sam pojava, te kao takav i on čini jedan član niza.

III.
Rješenje kosmološke ideje

O TOTALITETU IZVOĐENJA SVJETSKIH DOGAĐAJA IZ NJIHOVIH UZROKA
(»Rješenje kosmoloških ideja«)

U pogledu onoga što se dešava mogu se zamisliti samo dvije vrste kauzaliteta: ili kauzalitet prirode ***ili kauzalitet*** slobode***. Kauzalitet prirode sastoji se u spajanju jednog stanja sa jednim prethodnim stanjem u čulnom svijetu za kojim ono prvo stanje dolazi po nekom pravilu. Pošto se sad*** kauzalitet ***pojava zasniva na vremenskim uslovima, te ono prethodno stanje, da je postojalo oduvijek, ne bi proizvelo neko dejstvo koje se tek u vremenu javlja, to je kauzalitet uzroka onoga što se dešava ili što postaje isto tako*** postao***, te je na osnovu osnovnog stava razuma i za njega potreban neki uzrok.***

Međutim, pod slobodom u* kosmološkom *smislu ja razumijem onu moć na osnovu koje može jedno stanje da počne samo od sebe, te njen kauzalitet, sa svoje strane, ne stoji prema prirodnom zakonu pod nekim drugim uzrokom koji bi ga određivao po vremenu. Sloboda u ovome značenju riječi jeste jedna čista* transcendentalna *ideja koja, prvo, ne sadrži u sebi ništa što je pozajmljeno iz iskustva i, drugo, čiji predmet ne može biti dat ni u kom iskustvu kao određen, jer jedan opšti zakon koji je čak zakon mogućnosti svega iskustva jeste u tome: da sve što se događa mora imati neki uzrok, te, dakle, da isto tako kauzalitet uzroka koji se sam dogodio ili je postao mora imati neki uzrok; a time se cijelo polje iskustva, ma koliko se ono prostiralo, pretvara u jednu cjelinu koja nije ništa drugo već samo priroda. Ali pošto se na taj način ne može dobiti nikakav apsolutni* totalitet *uslova u* kauzalnome *odnosu, to um stvara sebi ideju o nekom* spontanitetu *koji može da počne neku radnju sam od sebe, a da ne mora pretpostaviti neki prethodan uzrok koji će ga na osnovu zakona kauzalne veze pokrenuti na djelovanje.

Veoma je važno da se na ovoj transcendentalnoj ***ideji*** slobode ***zasniva njen praktični pojam i da ta ideja sačinjava u njoj*** **(»**njemu, to jest, pojmu**«)** ***pravi momenat onih teškoća koje su odvajkada stajale u vezi sa pitanjem o njenoj mogućnosti.*** Sloboda u praktičnome smislu ***je nezavisnost volje od*** prinude ***od strane nagona čulnosti.*** **(»**nagon = podstiče živo biće na neku aktivnost određene vrste**«)** ***Jer, jedna volja je utoliko*** čulna ***ukoliko je*** patološki ***(motivima Čulnosti)*** aficirana***; ona se zove*** životinjska (grub, težak, brutalan, izbor)***, ali može da bude*** patološki neobrađena***. Ljudska volja je zaista jedan*** senzitivan osjetljiv izbor***, ali ne*** grub***, brutalan***

već slobodan***, jer čulnost ne čini njenu radnju nužnom, već čovjeku pripada jedna moć na osnovu koje on može da se opredijeli sam sobom, nezavisno od prinude od strane čulnih nagona.***

Lako se uviđa ovo: ako bi svaki kauzalitet u čulnome svijetu bio samo priroda, onda bi svaki događaj bio po nužnim zakonima određen nekim drugim događajem u vremenu, te, prema tome, pošto bi pojave, ukoliko determiniraju volju, morale svaku radnju činiti nužnom kao svoju prirodnu posljedicu, to bi se ukidanjem transcendentalne slobode istovremeno uništila i svaka praktična sloboda. Jer ova praktična sloboda pretpostavlja ovo: iako se nešto nije dogodilo, ono je ipak trebalo ***da se dogodi, te da, prema tome, njegov uzrok u pojavi nije bio tako determinantan da se u našoj volji ne nalazi neki kauzalitet koji nezavisno od onih prirodnih uzroka, pa čak i protiv njihove sile i uticaja, može da proizvede nešto što je u vremenskome redu određeno prema empiričkim zakonima, te, dakle, da jedan niz događaja započne*** sasvim sam od sebe***.***

Ovdje se, dakle, dešava ono što se uopšte nalazi u sukobu uma koji se usuđuje ići izvan granica mogućeg iskustva, to jeste da zadatak nije zapravo psihološki (ili fiziološki***) već*** transcendentalan***. Otuda se pitanje o mogućnosti slobode zaista tiče psihologije, ali pošto se ono zasniva na dijalektičkim argumentima čistoga uma, to mora zajedno sa svojim rješenjem da zanima jedino transcendentalnu filozofiju. Da bih sada osposobio transcendentalnu filozofiju da na ovo pitanje da zadovoljavajući odgovor, koji ona ne može da izbjegne, ja prije svega moram pokušati da jednom primjedbom bliže odredim način njenog postupanja u ovom problemu.***

Kad bi pojave bile stvari po sebi, pa, dakle, kada bi prostor i vrijeme bili forme egzistencije stvari po sebi, onda bi uslovi zajedno sa onim što je uslovljeno uvijek pripadali jednom i istom nizu kao njegovi članovi, a otuda bi i u ovom slučaju proizašla ona antinomija koja je zajednička svima transcendentalnim idejama: to jeste, da bi ovaj niz neizbježno morao ispasti za razum ili suviše veliki ili suviše mali. Međutim, dinamički (»dinamičan = snagom prožet; koji nastaje djelovanjem sile; pokretljiv; u kretanju«) *pojmovi uma, kojima se mi bavimo u ovom i u sljedećem odjeljku, odlikuju se time: pošto se oni ne bave veličinom jednog predmeta, već samo njegovom* egzistencijom*, to mi možemo apstrahovati takođe od veličine niza uslova, pa da kod njih posmatramo samo dinamički odnos uslova prema onome što je uslovljeno. Mi na taj način nailazimo u problemu o prirodi i slobodi na tu teškoću što treba da znamo: da li je sloboda uopšte moguća i, ako je moguća, da li može postojati pored opštosti prirodnog zakona kauzaliteta, te, prema tome, kad kažemo: svaki događaj u svijetu mora proizaći ili iz prirode ili iz slobode, da li je onda to jedan pravi disjunktivan stav ili su možda i priroda i sloboda mogle jednovremeno dejstvovati u jednome događaju, samo svaka u drugom smislu. Tačnost onoga osnovnog stava po kome svi događaji u čulnome svijetu moraju na osnovu nepromjenljivih zakona prirode stajati u opštoj vezi utvrđena je već kao osnovni stav transcendentalne analitike i ne trpi nikakav izuzetak. Pitanje je, dakle, samo u ovome: da li se i pored toga u istoj posljedici koja je već determinirana prirodom može naći i sloboda ili je ona potpuno isključena onim nepovredivim pravilom. I odmah ovdje ona opšta, ali varljiva pretpostavka, pretpostavka apsolutnoga realiteta pojava, pokazuje svoj štetan uticaj u zbunjivanju uma. Jer, ako su*

pojave stvari po sebi, onda se sloboda ne može spasti. Tada je priroda potpun uzrok svakog događaja koji ona po sebi dovoljno determinira, te se njegov uslov uvijek nalazi samo u nizu pojava koje zajedno sa svojim posljedicama nužno stoje pod prirodnim zakonom. Međutim, ako pojave smatramo samo za ono što one u stvari jesu, a to je, ne za stvari po sebi već za proste predstave koje na osnovu empiričkih zakona stoje u uzajamnoj vezi, onda one same moraju imati još uzroke koji nisu pojave. Ali jedan takav inteligibilan uzrok ne biva u svome kauzalitetu determiniran pojavama, iako se njegove posljedice pojavljuju i na taj način mogu biti determinirane drugim pojavama. Dakle, on je zajedno sa svojim kauzalitetom izvan niza, dok se njegove posljedice nalaze u nizu empiričkih uslova. Prema tome, posljedica se, s obzirom na svoj inteligibilni uzrok, može smatrati za slobodnu, a ipak u odnosu prema pojavama može da se smatra tako kao da je iz njih proizašla po nužnosti prirode. Ova razlika, kad se izloži u opštim crtama i sasvim apstraktno, mora izgledati veoma suptilna i veoma nejasna, ali ona će se u primjeni rasvijetliti. Ja sam ovdje htio da učinim samo ovu primjedbu: pošto opšta veza svih pojava u jednome kontekstu prirode jeste jedan neumitan zakon, to bi taj zakon morao da uništi svaku slobodu, ako bi se uporno ostalo pri realitetu pojava. Zbog toga ni oni koji u tome idu za opštim mišljenjem nikada nisu uspeli da izmire slobodu i prirodu.

Mogućnost izmirenja kauzaliteta slobode

sa opštim zakonom prirode nužnosti

Ono na jednome predmetu čula što samo nije pojava ja nazivam inteligibilnim. Prema tome, ako ono što se u čulnome svijetu mora smatrati za pojavu ima po sebi isto tako neku moć koja nije nikakav predmet čulnoga opažanja, ali na osnovu koje ono ipak može biti uzrok pojava: onda se kauzalitet ***ovoga bića može posmatrati sa dvije razne tačke gledišta, kao*** inteligibilan***, ako ga prema njegovoj radnji smatramo kao stvar po sebi i kao*** senzibilan***, ako ga posmatramo prema posljedicama ove radnje kao jedne pojave u čulnome svijetu. Otuda bismo o moći jednog takvog subjekta načinili sebi jedan empirički i jedan intelektualan pojam njenoga kauzaliteta i oba ta kauzaliteta imaju mjesta kod jedne iste posljedice. Ovo dvostrano zamišljanje moći jednog čulnog predmeta ne stoji u protivrječnosti ni sa jednim od onih pojmova koje sebi treba da obrazujemo o pojavama i o jednome mogućem iskustvu. Jer pošto pojavama, zato što one nisu stvari po sebi, mora u osnovi da leži neki transcendentalan predmet koji ih determinira kao proste predstave, to nam ništa ne smeta da tome transcendentalnom predmetu pripišemo pored one osobine u kojoj on biva dat kao pojava isto tako i neki*** kauzalitet ***koji nije pojava, premda se njegova posljedica ipak nalazi u pojavi. Ali svaki uzrok koji dejstvuje mora imati neki*** karakter***, to jest mora imati neki zakon svoga kauzaliteta, bez čega on apsolutno ne bi mogao biti uzrok. I mi bismo tako imali na jednome subjektu čulnoga svijeta, prvo,*** empirički karakter ***na osnovu koga bi njegove radnje kao pojave stajale prema stalnim***

zakonima prirode u potpunoj uzajamnoj povezanosti sa drugim pojavama, i iz njih bi se mogle izvesti kao iz svojih uslova, te bi, prema tome, u vezi sa njima sačinjavale članove jednoga niza prirodnoga reda. Drugo, njemu bi se morao pripisati još inteligibilan karakter ***na osnovu koga je on zaista uzrok onih radnji kao pojava, ali koji ne stoji i sam ni pod kakvim uslovima čulnosti, te sam nije pojava. Prvi karakter toga subjekta mogao bi se zvati još karakter takve jedne stvari u pojavi, a drugi karakter mogao bi se zvati karakter stvari po sebi.***

Ovaj subjekat koji djeluje ne bi u svome inteligibilnom karakteru stojao ni pod kakvim vremenskim uslovima, jer vrijeme je samo uslov pojava, a ne stvari po sebi. U njemu nijedna radnja ne bi postala ili prestala, te, prema tome, za njega ne bi važio zakon svake vremenske odredbe svega što se mijenja, to jest, zakon: da sve što se dešava ima svoj uzrok u pojavama (prethodnoga stanja). Jednom riječju, njegov kauzalitet ukoliko je intelektualan ne bi stajao u nizu onih empiričkih uslova koji jedan događaj u čulnome svijetu čine nužnim. Zaista, ovaj inteligibilni karakter nikada se ne bi mogao saznati neposredno, jer mi jednu stvar možemo opažati samo ukoliko nam je ona data kao pojava, ali on bi se ipak mogao zamisliti slično empiričkom karakteru isto onako kao što mi uopšte moramo u mislima da stavimo kao osnov pojavama neki transcendentalan predmet, iako mi, u stvari, ne znamo ništa o tome šta je on po sebi.

Po svome empiričkome karakteru, dakle, ovaj subjekat kao pojava bio bi potčinjen svim zakonima determinacije, izvedene prema kauzalnoj vezi (»bio bi prema svima zakonima determinacije potčinjen kauzalnoj vezi«)***, i on bi samo utoliko bio jedan dio čulnoga svijeta i njegova bi dejstva, kao i svaka***

druga pojava, proisticala neizostavno iz prirode. Kao što bi spoljašnje pojave uticale na njega, i kao, što bi se njegov empirički karakter, to jest zakon njegova kauzaliteta saznao na osnovu iskustva, tako bi se sve njegove radnje morale da objasne na osnovu prirodnih zakona, te bi se svi uslovi koji su potrebni za njihovu potpunu i nužnu odredbu morali naći u nekome mogućem iskustvu.

Međutim, po svome inteligibilnom karakteru (premda mi o njemu možemo imati samo neki opšti pojam) taj isti subjekat morao bi biti oslobođen svakog uticaja čulnosti i svake determinizacije ***od strane pojava; i pošto se u njemu, ukoliko je on noumenon, ništa ne dešava, pošto se u njemu ne nalazi nikakva promjena koja iziskuje neku dinamičku determinaciju vremena, te, prema tome, nikakva veza sa pojavama kao sa njenim uzrocima, to bi ovo aktivno biće utoliko bilo u svojim radnjama slobodno i nezavisno od svake prirodne nužnosti koja se nalazi jedino u čulnome svijetu. O njemu bi se sasvim tačno kazalo: da ono*** samo od sebe ***počinje svoja dejstva u čulnome svijetu, a da radnja ne počinje*** u njemu samom***; i to bi bilo tačno, a da za to posljedice ne moraju počinjati same sobom u čulnome svijetu, pošto su one u njemu uvijek prije toga determinirane empiričkim uslovima u prethodnom vremenu, ali ipak samo na osnovu empiričkoga karaktera (koji je samo pojava inteligibilnoga karaktera), i pošto su moguće samo kao produženje niza prirodnih uzroka. Tako bi se sloboda i priroda nalazile svaka u svome potpunom značenju jednovremeno i bez ikakvog sukoba u potpuno istim radnjama, prema tome da li te radnje upoređujemo sa njihovim inteligibilnim ili sa njihovim senzibilnim uzrokom.***

Objašnjenje

kosmološke ideje slobode
u vezi sa opštom prirodnom nužnošću

Našao sam da je dobro da prvo izradim samo skicu rješenja našeg* transcendentnog *problema da bi se na taj način lakše mogao pregledati hod uma u njegovom rješavanju. Sada ćemo da rastavimo ovo rješenje na one njegove momente do kojih je naročito stalo, pa da o svakome posebno razmislimo.

Onaj prirodni zakon koji glasi da sve što se događa ima neki uzrok, da* kauzalitet *ovoga uzroka, to jest da radnja***, pošto prethodi u vremenu i pošto, s obzirom na neku posljedicu koja je*** postala***, nije mogla uvijek postojati, već je i sama morala postati, isto tako ima svoj uzrok među pojavama koje je* determiniraju*, i da su, prema tome, svi događaji u prirodnom nizu empirički determinirani: taj zakon, na osnovu koga tek pojave mogu sačinjavati prirodu i predstavljati predmete iskustva, jeste jedan zakon razuma i ni pod kakvim izgovorom nije dopušteno da se od njega odstupi ili da se ma koja pojava od njega izuzme; jer ona bi inače bila sastavljena izvan svega mogućeg iskustva, a time bi se razlikovala od svih predmeta mogućeg iskustva i bila bi pretvorena u prosti san i neku* himeru.***

Ali, premda se ovdje ima u vidu samo jedan lanac uzroka koji u* regresiji *ka svojim uslovima ne dopušta nikakav apsolutni totalitet***, ipak nas ta teškoća ne zadržava; jer ona je odstranjena već u opštoj kritici one* antinomije *u koju um zapada težeći u nizu pojava za onim što je neuslovljeno. Ako***

hoćemo da idemo za varkom transcendentalnog realizma, onda ne preostaju ni priroda ni sloboda. Ovdje se samo postavlja pitanje: ako se u cijelom nizu svih događaja prizna samo prirodna nužnost, da li je onda moguće da se upravo ta nužnost koja je, s jedne strane, samo prirodno dejstvo ipak posmatra s druge strane kao dejstvo slobode, ili među ovim dvjema vrstama kauzaliteta postoji prava protivrječnost.

Među uzrocima u pojavi sigurno ništa ne može postojati što bi moglo da započne neki niz apsolutno i samo od sebe. Svaka radnja kao pojava, ukoliko proizvodi neki događaj, jeste i sama jedna prilika ili događaj koji pretpostavlja neko drugo stanje u kome se nalazi njen uzrok; i tako sve što se događa jeste samo jedno produžavanje niza i u njemu nije moguć nikakav početak koji bi se dogodio sam sobom. Prema tome, sve radnje prirodnih uzroka u vremenskoj sukcesiji isto tako su posljedice koje i same pretpostavljaju svoje uzroke u vremenskom nizu. Neka praosnovna *radnja u kojoj se događa nešto čega prethodno nije bilo ne može se očekivati od kauzalne veze pojava.*

Ali, ako posljedice jesu pojave, da li je isto tako nužno da onda i kauzalitet njihovog uzroka, koji je (kao, uzrok) sam takođe pojava, mora da bude samo empirički? I zar nije, naprotiv, moguće da, iako se za svaku posljedicu u pojavi zahtjeva veza sa njenim uzrokom prema zakonima empiričkoga kauzaliteta, ipak može kao sam ovaj empirički kauzalitet, ne prekidajući nimalo svoju vezu sa prirodnim uzrocima, da bude posljedica nekog ne-empiričkog, već inteligibilnog kauzaliteta, to jest neke s obzirom na pojave prvobitne radnje nekog uzroka koja, prema tome, utoliko nije pojava, već je po ovoj moći inteligibilna, premda se, uostalom, mora potpuno računati u

čulni svijet kao beočug **(»**kao sinonimi = vijenac, prsten, obruč, halka, krug**«)** ***jednog prirodnog lanca.***

Nama je potreban stav međusobnoga kauzaliteta pojava da bismo za prirodne događaje mogli da tražimo i pokažemo njihove prirodne uslove, to jest uzroke u pojavi. Ako se ovaj stav prizna i ne oslabi nikakvim izuzetkom, onda razum, koji u svojoj empiričkoj upotrebi vidi u svim događajima samo prirodu i na to ima pravo, ima sve ono što može zahtijevati, te se fizička objašnjenja razvijaju nesmetano dalje. Ali on se time nimalo ne krnji ako se, makar samo u obliku fikcije, pretpostavi da među prirodnim uzrocima ima isto tako nekih uzroka koji imaju neku moć koja je inteligibilna u tome smislu što se izazivanje njene radnje nikada ne osniva na empiričkim uslovima, već samo na razlozima razuma, ali tako da je radnja ***ovoga uzroka*** koja je data u pojavi ***u saglasnosti sa svima zakonima empiričkoga kauzaliteta. Jer na taj način djelotvorni subjekat bi kao*** uzrok pojave (fenomen) ***bio u svima svojim radnjama vezan za prirodu na osnovu nerazorljive zavisnosti, i samo bi fenomen*** **(»**noumenon**«)** ***ovoga subjekta (sa svim svojim kauzalitetom u pojavi) sadržao izvjesne uslove koji bi se, ako se hoćemo peti od empiričkog predmeta, ka transcendentalnome, morali smatrati kao inteligibilni. Jer ako mi slijedimo pravilu prirode samo u pogledu onoga što među pojavama može biti uzrok, onda se ne moramo brinuti o tome kakav se osnov pojava i njihove veze zamišlja u transcendentalnom subjektu koji je nama empirički nepoznat. Taj inteligibilni osnov ne zadire u empiričke probleme, već se možda tiče samo mišljenja u čistom razumu; i premda se posljedice ovoga mišljenja i djelovanja čistoga razuma nalaze samo u pojavama, ipak će pored svega toga ove pojave morati***

da se potpuno objasne na osnovu njihovog uzroka u pojavi prema prirodnim zakonima, rukovodeći se isključivo njihovim empiričkim karakterom kao najvišim osnovom objašnjenja i potpuno zanemarujući kao nepoznat inteligibilni karakter koji je transcendentalan uzrok empiričkoga karaktera, osim ukoliko ga ovaj empirički karakter kao njegov čulni znak označava. Primijenimo to na iskustvo. Čovjek je jedna od pojava čulnoga svijeta i utoliko je i on jedan od prirodnih uzroka čiji kauzalitet mora da stoji pod empiričkim zakonima. Prema tome, kao jedan takav uzrok čovjek mora da ima neki empirički karakter isto tako kao i sve druge stvari u prirodi. Ovaj njegov karakter mi primjećujemo u onim silama i moćima koje on ispoljava u svojim radnjama. Što se tiče mrtve prirode ili samih životinja, mi nikako ne nalazimo neki razlog da tu zamislimo ma koju moć drukčiju nego što su čulno uslovljene moći. Međutim, čovjek koji inače cijelu prirodu poznaje samo preko čula saznaje samoga sebe isto tako i pomoću čiste apercepcije, i to u radnjama i unutrašnjim odredbama koje on nikako ne može da ubroji u čulne utiske, te je sam za sebe zaista, s jedne strane, fenomen***, a, s druge, u pogledu izvjesnih moći, jedan prost inteligibilan predmet, jer njegova radnja ne može da se pripiše receptivitetu čulnosti. Mi zovemo ove moći razum i um; naročito se um razlikuje potpuno i osobito od svih sila koje su empirički uslovljene, pošto on ispituje svoje predmete samo prema idejama i po tome opredjeljuje razum, koji najzad čini od svojih (doduše, takođe čistih) pojmova empiričku upotrebu.***

Da ovaj um ima kauzalitet ili bar da mi sebi predstavljamo neki kauzalitet na njemu to se jasno vidi iz onih imperativa ***koje postavljamo kao pravila onih sila koje dejstvuju u praktičnom životu. U*** imperativu ***koji kaže da*** treba ***nešto činiti izražava se***

jedna vrsta nužnosti i veza sa razlozima, veza kakva se inače nigdje u prirodi ne pokazuje. Razum može o prirodi da sazna samo ono što ***u njoj*** jeste ***ili što je bilo ili što će biti. Nije moguće da u njoj*** treba da bude ***nešto drukčije nego što u svim ovim vremenskim odnosima u stvari jeste; štaviše, imperativ, ako imamo u vidu samo tok prirode, nema apsolutno nikakvog smisla. Mi nikako ne možemo postaviti pitanje: šta treba da se desi u prirodi; isto tako ne možemo pitati: kakve osobine treba da ima jedan krug; mi samo možemo pitati: šta se u prirodi dešava ili kakve osobine ima krug.***

Ovaj imperativ izražava jednu moguću radnju čiji osnov nije ništa drugo već samo neki prost pojam; međutim, osnov jedne proste prirodne radnje mora uvijek da bude neka pojava. Svakako, radnja mora da bude moguća pod prirodnim uslovima ako je na nju upravljen imperativ; (»ako je ona upravljena na imperativ«) ***ali ovi prirodni uslovi ne odnose se na opredjeljenje same volje već samo na njeno dejstvo i njenu posljedicu u pojavi. Ma kako da su mnogobrojni oni prirodni uzroci koji me pokreću na to da nešto*** hoću, ***ma kako da su mnogobrojni čulni nadražaji, ipak oni ne mogu da proizvedu*** imperativ, ***nego samo neko htjenje koje ni izdaleka nije nužno već uvijek uslovljeno i kome nasuprot onaj nalog koji izgovara um stavlja mjeru i cilj i, čak, zabranu i autoritet. Bilo da um ima posla sa nekim predmetom proste čulnosti (prijatnim) ili, kao, sa predmetom čistoga uma (dobrim), u svakom slučaju on ne popušta onome razlogu koji je empirički dat i ne slijedi poretku stvari kako se one predstavljaju u pojavi, već sasvim spontano stvara sebi jedan sopstveni poredak prema idejama, prema kojima podešava empiričke uslove i prema kojima, štaviše, oglašava za nužne one radnje koje se ipak nisu desile i***

možda se neće desiti, ali se ipak o svima njima pretpostavlja da um može imati kauzalitet u odnosu na njih, jer bez toga um ne bi od svojih ideja očekivao dejstva u iskustvu.

Zastanimo ovdje i pretpostavimo bar kao moguće: da um, u stvari, ima kauzalitet u odnosu prema pojavama, onda on, iako je um, ipak mora da pokazuje na sebi neki empirički karakter, jer svaki uzrok pretpostavlja neko pravilo po kome izvjesne pojave slijede kao posljedice, a svako pravilo iziskuje neku jednoobraznost posljedica koja leži u osnovi pojma uzroka (kao jedne moći); taj pojam uzroka, ukoliko on mora da postane jasan iz samih pojava, možemo zvati empirički karakter koji je stalan, dok se posljedice javljaju u raznim oblicima, prema razlici uslova koje ih prate i djelomično uslovljavaju.

Te tako svaki čovjek ima neki empirički karakter svoje volje, koji nije ništa drugo nego izvjestan kauzalitet njegovog uma, ukoliko ovaj um pokazuje na svojim dejstvima u pojavi neko pravilo na osnovu koga se mogu izvesti (»usvojiti«) *motivi uma i njihove radnje u pogledu njihove vrste i njihovog stepena i na osnovu koga se mogu ocijeniti subjektivni principi njegove volje. Pošto se sam ovaj empirički karakter kao posljedica mora izvesti iz pojava i njihovog pravila koje pruža iskustvo, to su sve čovjekove radnje u pojavi određene prema redu u prirodi njegovim empiričkim karakterom i drugim uzrocima koji sadejstvuju; te kad bismo mogli potpuno da ispitamo sve pojave njegove volje, onda ne bi postojala ni jedna jedina ljudska radnja koju ne bismo mogli da predskažemo sa sigurnošću i da je saznamo kao nužnu na osnovu njenih uslova koji joj prethode. Prema tome, s obzirom na ovaj empirički karakter nikako ne postoji neka sloboda, i mi ipak možemo čovjeka posmatrati jedino prema ovome karakteru ako hoćemo samo*

da ga posmatramo ***i da fiziološki istražujemo pokretačke uzroke njegovih radnji, kao što se čini u antropologiji.***

Ali ako posmatramo ove iste radnje u odnosu prema umu, i to ne prema spekulativnome umu, da bismo objasnili ***njihovo porijeklo, već samo i jedino ukoliko je um povod da se one*** proizvedu***, jednom riječi ako ih uporedimo sa umom sa*** praktične ***tačke gledišta, onda nalazimo jedno sasvim drugo pravilo i sasvim drugi red nego što je red u prirodi. Jer tu možda*** nije trebalo da se desi ***sve ono što se ipak prema toku prirode*** desilo ***i što se na osnovu svojih empiričkih uzroka moralo desiti. Ali ponekad nalazimo ili bar mislimo da nalazimo: da su ideje uma stvarno dokazale kauzalitet u pogledu čovječjih radnji kao pojava i da su se one zbog toga desile ne zato što su bile determinirane empiričkim uzrocima već, naprotiv, zato što su bile determinirane razlozima uma.***

Pretpostavimo sad da bi se moglo reći: um ima kauzalitet u pogledu pojave; ali da li bi se tada njegova radnja doista mogla nazvati slobodnom, pošto je ona u njegovom empiričkom karakteru (naravi) sasvim tačno određena i nužna? Ovaj empirički karakter opet određen je u inteligibilnom karakteru (načinu mišljenja). Ovakav način mišljenja, mi ne poznajemo, već ga označavamo pojavama koje neposredno pokazuju, zapravo, samo narav (empirički karakter).*

****** *Otuda pravi moralitet radnji (zasluga i grijeh), pa čak i moralitet našega sopstvenoga ponašanja ostaju za nas potpuno skriveni. Naše osude mogu se odnositi samo na empirički karakter. A koliko je, od toga čista posljedica slobode, a koliko se ima pripisati prostoj prirodi i nenamjernoj mani***

temperamenta ili njegovoj srećnoj osobini (zasluženo bogatstvo) ***to niko ne može da objasni, pa zbog toga ni potpuno pravedno da sudi.***

A radnja, ukoliko je treba pripisati načinu mišljenja kao njenom uzroku, ipak ne proizlazi ***iz njega po empiričkim zakonima, to jest tako što u vremenu*** prethode ***uslovi čistoga uma, već samo tako što njegova dejstva prethode u pojavi unutrašnjeg čula. Čisti um kao jedna prosto inteligibilna moć ne podliježe vremenskoj formi, pa, dakle, ni uslovima sukcesije u vremenu. Kauzalitet uma u inteligibilnom karakteru*** ne postaje, ***niti, počinje u izvjesnom vremenu da bi proizveo neku posljedicu. Jer inače bi on sam bio podložan prirodnom zakonu pojava ukoliko ovaj zakon određuje kauzalne nizove po vremenu, te bi kauzalitet tada bio priroda, a ne sloboda. Dakle, moći ćemo da kažemo: ako um može da ima kauzalitet u pogledu pojava, onda je on jedna moć kojom prvo počinje čulni uslov nekog empiričkog niza posljedica. Jer uslov koji se nalazi u umu nije čulan, te, dakle, sam ne počinje. Prema tome, tada postoji ono čije smo odsustvo primjećivali u svima empiričkim nizovima, a to je: da je sam*** uslov ***jednog sukcesivnog niza događaja mogao biti empirički neuslovljen. Jer ovdje je uslov*** izvan ***niza pojava (u inteligibilnome), te, dakle, ne podliježe nikakvom čulnom uslovu, niti kakvoj vremenskoj odredbi na osnovu prethodnog uzroka.***

Ali ipak taj isti uzrok spada u jednom drugom smislu isto tako u niz pojava. Sam čovjek je pojava. Njegova volja ima svoj empirički karakter koji je (empirički) uzrok svih njegovih radnji. Od svih uslova koji čovjeka determiniraju prema ovome karakteru nema ni jednog koji se ne bi nalazio u nizu prirodnih

posljedica i koji se ne bi pokoravao njihovom zakonu, prema kome nikako ne postoji neki empirički bezuslovni kauzalitet o onome što se dešava u vremenu. Otuda nijedna data radnja (zato što se može opaziti samo kao pojava) ne može početi potpuno sama od sebe. Ali o umu se ne može reći: da prije onoga stanja u kome on određuje volju dolazi neko drugo stanje u kome se samo ono prvo stanje određuje. Jer pošto sam um nikako nije neka pojava, te ne podliježe nikakvim uslovima čulnosti, to u njemu, čak ni što se tiče njegovoga kauzaliteta, ne postoji nikakav redoslijed u vremenu, te se, prema tome, na njega ne može primijeniti dinamički zakon prirode, koji određuje redoslijed u vremenu po pravilima.

Um je, dakle, postojani uslov svih voljnih radnji u kojima se čovjek pokazuje. Svaka od tih radnji unaprijed je određena u empiričkome karakteru čovjeka još prije nego se desi. Što se tiče inteligibilnog karaktera od koga je empirički karakter samo njegova čulna šema, za njega nikako ne važi neko prije ili poslije, te je svaka radnja, bez obzira na vremenski odnos u kome ona stoji sa drugim pojavama, neposredna posljedica inteligibilnog karaktera čistog uma, koji, prema tome, djeluje slobodno, a da nije u lancu prirodnih uzroka determinisan dinamički bilo spoljašnjim, bilo unutrašnjim uzrocima, ali koji u vremenu prethode; i ova sloboda uma ne može se smatrati samo negativno kao nezavisnost od empiričkih uslova (jer time bi moć uma prestala da bude jedan od uzroka pojava), već se može i pozitivno označiti kao neka moć koja može da započne neki niz događaja sama od sebe, tako da u njoj ništa ne počinje, već ona kao neuslovljeni uslov svake voljne radnje ne dopušta iznad sebe nikakve uslove koji joj u vremenu prethode, dok,

međutim, njeno dejstvo ipak počinje u nizu pojava, ali ono tu ne može nikada sačinjavati neki posve prvi početak.

Da bismo objasnili regulativni princip uma na jednome primjeru iz njegove empiričke upotrebe, a ne da bismo ga potvrdili (jer takvi dokazi ne vrijede za transcendentalna tvrđenja), uzmimo jednu voljnu radnju, na primjer, neku pakosnu laž kojom je neki čovjek unijeo izvjesnu zabunu u društvo i koja se prije svega, ispituje po njenim motivima iz kojih je postala i zatim se ocjenjuje po tome kako se zajedno sa svojim posljedicama može pripisati njemu. Što se tiče prvoga cilja, proučavat ćemo njegov empirički karakter dok ne nađemo njegove izvore, koje ćemo tražiti u rđavom vaspitanju, lošem društvu, dijelom takođe u zlobnosti karaktera koji po prirodi ne osjeća stid, dijelom ih pripisujemo lakomislenosti i nerazboritosti; pri tom se ne zanemaruju slučajni uzroci. U svemu ovome postupamo kao uopšte u ispitivanju niza onih uzroka koji determiniraju neku prirodnu posljedicu. Iako se sada misli da je radnja time determinirana, ipak se vinovnik i pored svega toga prekorijeva, i to ne zbog njegove nesretne prirode, ne zbog okolnosti koje na njega utiču, pa, štaviše, niti zbog njegovog ranijeg života; jer pretpostavlja se da se potpuno može ostaviti na stranu to kakav je bio ovaj njegov raniji život i da se protekli niz uslova može smatrati kao da se nije desio, a ovo djelo kao da je s obzirom na prošlo stanje potpuno neuslovljeno, kao da vinovnik njime započinje sasvim od sebe jedan niz posljedica. Ovaj prijekor osniva se na jednom zakonu uma, pri čemu se um smatra kao jedan uzrok koji je, bez obzira na sve pomenute empiričke uslove, mogao postupanje dotičnog čovjeka da determiniše drugačije i da je trebalo da on to učini. I to se kauzalitet uma ne smatra prosto kao neka vrsta utakmice,

već kao da je po sebi potpun, čak i onda kad čulni motivi ne bi bili za njega, već bi mu bili protivni; radnja se pripisuje njegovom inteligibilnom karakteru; on je sada, u trenutku kad laže, potpuno kriv; prema tome, i pored svih empiričkih uslova radnje, um je bio potpuno slobodan i onda se mora potpuno pripisati njegovoj nemarnosti.

Lako se na ovome sudu osuđivanja vidi: da se pri tom u njemu zamišlja da sva ona čulnost nikako ne aficira um, da se um ne mijenja (iako se mijenjaju njegove pojave, to jest, način na koji se on pokazuje u svojim posljedicama), da u njemu nikako ne prethodi neko stanje koje determinira sljedeće stanje, te, dakle, da um nikako ne spada u niz čulnih uslova koji prema prirodnim zakonima čine pojave nužnim. On, um, u svima čovječjim radnjama u svima vremenskim prilikama jeste prisutan i jedan isti, ali on sam nije u vremenu i ne zapada, recimo, u neko novo stanje u kome prije nije bio; u pogledu toga novog stanja um determinira***, ali sam*** ne može biti determiniran***. Otuda ne možemo postaviti pitanje: zašto se um nije drukčije opredijelio, već samo: zašto on svojim kauzalitetom nije*** pojave ***drukčije determinirao? Ali na to pitanje nije moguć nikakav odgovor. Jer neki drugi inteligibilan karakter proizveo bi neki drugi empirički karakter, te kada kažemo da se vinovnik i pored cijelog dosadašnjeg njegovog načina života ipak mogao uzdržati od laži, onda to samo znači: da ona stoji pod neposrednom vlašću uma i da um u svome kauzalitetu ne podliježe nikakvim uslovima pojave i vremenskoga toka, i da razlika vremena zaista može činiti neku glavnu razliku među pojavama*** dotičnih ***jednih prema drugima, ali pošto ove pojave nikako nisu neke stvari, te, dakle,***

neki uzroci po sebi, to ona nikako ne može činiti neku razliku među radnjama u njihovome odnosu prema umu.

Dakle, u ocjenjivanju slobodnih radnji, s obzirom na njihov kauzalitet, možemo doći samo do inteligibilnog uzroka*, ali ne* izvan njega*; možemo saznati da on može biti slobodan, to jest nezavisno od čulnosti determiniran, te da na taj način može da bude čulno neuslovljeni uslov pojava. Ali zašto inteligibilni karakter proizvodi upravo ove pojave i ovaj empirički karakter pod datim okolnostima, odgovor na to pitanje daleko premašuje svaku moć našeg uma, pa čak i svako njegovo ovlaštenje koje ima u postavljanju pitanja. To je kao kad bi se pitalo: otkuda transcendentalan predmet našeg spoljašnjeg čulnog opažanja proizvodi upravo samo opažanje u prostoru, a ne neko drugo opažanje. Ali problem koji smo imali da riješimo nikako nas ne obavezuje da odgovorimo na to pitanje; jer se on sastojao samo u ovome: da li postoji sukob između slobode i prirodne nužnosti u jednoj i istoj radnji, i mi smo na to pitanje dali dovoljan odgovor, jer smo pokazali ovo: pošto je kod slobode moguć odnos prema nekim sasvim drukčijim uslovima nego kod prirodne nužnosti, to zakon ove prirodne nužnosti ne aficira slobodu, te, prema tome, i sloboda i prirodna nužnost mogu postojati nezavisno jedna od druge i ne ometajući jedna drugu.*

* * *

Mora se zaista primjetiti ovo: mi ovim nikako nismo htjeli da dokažemo stvarnost slobode kao jedne od onih moći koje sadrže uzrok pojava u našem čulnom svijetu. Jer pored toga što to nikako ne bi bilo transcendentalno posmatranje koje se bavi samo pojmovima, ono nam ne bi moglo ni poći za rukom, pošto

na osnovu iskustva nikada ne možemo izvesti nešto što se nikako ne može zamisliti na osnovu zakona iskustva. Osim toga, mi čak ni mogućnost slobode nismo htjeli da dokažemo, jer nam to isto tako ne bi pošlo za rukom, pošto uopšte iz prostih pojmova a priori ne možemo da saznamo mogućnost nikakvog realnog osnova niti kakvog kauzaliteta. Sloboda se ovdje uzima samo kao transcendentalna ideja na osnovu koje um misli da apsolutno započne niz uslova u pojavi onim što je čulno neuslovljeno, ali on se pri tom zapliće u jednu antinomiju sa svojim sopstvenim zakonima koje propisuje empiričkoj upotrebi razuma. Da se ova antinomija osniva na jednom prostom prividu i da priroda ne stoji u sukobu sa kauzalitetom slobode, to je jedino što smo mogli učiniti i do čega nam je samo i jedino bilo stalo.

IV.

Rješenje kosmološke ideje

O TOTALITETU ZAVISNOSTI POJAVA U NJIHOVOJ EGZISTENCIJI UOPŠTE

U prošloj numeri posmatrali smo promjene čulnoga svijeta u njihovom dinamičkom nizu u kome je svaka promjena potčinjena nekoj drugoj promjeni kao svome uzroku. Sada nam ovaj niz stanja služi samo kao uputstvo da bismo dospjeli do one egzistencije koja može da bude najviši uslov svega što je promjenljivo, to jest do nužnoga bića. ***Ovdje se ne radi o bezuslovnom kauzalitetu, već o bezuslovnoj egzistenciji same***

supstancije. Prema tome, niz koji imamo u vidu upravo je samo niz pojmova, a ne niz opažaja ukoliko je jedan uslov drugoga.

Ali lako se vidi: pošto je sve u spoju pojava promjenljivo, te, dakle u egzistenciji uslovljeno, to uopšte u nizu zavisne egzistencije nikako ne može postojati neki neuslovljeni član čija bi egzistencija bila apsolutno nužna i, prema tome, kada bi pojave bile stvari po sebi, a upravo zbog toga bi njihov uslov spadao sa onim što je uslovljeno u jedan i isti niz opažaja, onda nikada ne bi moglo postojati neko nužno biće kao uslov egzistencije pojava čulnoga svijeta.

Ali dinamička regresija se odlikuje i razlikuje od matematičke regresije time: pošto se ova matematička regresija bavi samo slaganjem dijelova u jednu cjelinu ili raspadanjem jedne cjeline u njene dijelove, te se uslovi toga niza moraju uvijek smatrati kao njegovi dijelovi, te, dakle, kao jednorodni, to jest kao pojave; dok, međutim, u dinamičkoj regresiji uslov ne mora nužno da sačinjava sa onim što je uslovljeno jedan empirički niz, pošto se tu ne radi o mogućnosti neke neuslovljene cjeline iz datih dijelova ili nekog neuslovljenog dijelâ za jednu datu cjelinu, već o izvođenju jednog stanja iz njegovog uzroka ili o izvođenju slučajne egzistencije same supstancije iz nužne supstancije.

Dakle, kod ove prividne antinomije o kojoj je riječ ostaje nam otvoren još jedan izlaz: a to je da oba suprotna stava mogu u isto vrijeme da budu u različitom značenju istinita, tako da su sve stvari čulnog svijeta posve slučajne, te, dakle, da uvijek imaju samo empirički uslovljenu egzistenciju, pa ipak da (»i ipak od«) *za cio niz postoji jedan ne-empirički uslov, to jest jedno bezuslovno nužno biće. Jer ovo bezuslovno nužno biće kao inteligibilni uslov ne bi nikako spadalo u niz kao njegov član*

(čak ni kao najviši član), niti bi činilo ikoji član niza empirički neuslovljenim, već bi cio čulni svijet ostavilo u njegovoj empirički uslovljenoj egzistenciji koja važi za sve članove. Dakle, ovaj način postavljanja jedne neuslovljene egzistencije za osnov pojava razlikovao bi se od empirički neuslovljenog kauzaliteta (slobode) u prošlome članku po tome: što je kod slobode sama stvar kao uzrok (fenomen substance) ipak spadala u niz uslova, a samo se njen kauzalitet zamišljao kao inteligibilan, a dok bi se ovdje, nužno biće moralo zamisliti sasvim izvan niza čulnoga svijeta (kao neko čudovište, ***ens exstramundanum) i samo kao inteligibilno, čime se jedino može spriječiti da se ono samo ne podvrgne zakonu slučajnosti i zavisnosti svih pojava.***

Regulativan princip ***uma, dakle, u pogledu ovog našeg problema jeste u tome: da sve u čulnom svijetu ima empirički uslovljenu egzistenciju i da uopšte u njemu ne postoji u pogledu bilo kakve osobine neka bezuslovna nužnost; da u nizu uslova nema nijednog člana za koji se ne može uvijek očekivati i, ukoliko je god moguće, tražiti empirički uslov u nekome mogućem iskustvu, i da nas ništa ne ovlašćuje da ma koju egzistenciju izvedemo iz nekog uslova izvan empiričkog niza ili da nju samu držimo za apsolutno nezavisnu i samostalnu u samom nizu, a da ipak time ne treba odricati da cio niz može biti zasnovan u nekom inteligibilnom biću (koje je zato slobodno od svakog empiričkog uslova i, štaviše, sadrži osnov mogućnosti svih pojava).***

Ali ovdje nikako ne namjeravamo da dokažemo bezuslovno nužnu egzistenciju nekog bića ili da na njoj bar samo zasnujemo mogućnost nekog čisto inteligibilnog uslova egzistencije pojava u čulnom svijetu, već samo isto onako kao što

ograničavamo um da ne skrene s puta empiričkih uslova i da ne zaluta u transcendentalne principe objašnjenja, koji se ne mogu postaviti in concreto, da isto tako, s druge strane, ograničimo zakon proste empiričke upotrebe razuma utoliko da on ne odlučuje o mogućnosti stvari uopšte i da zbog toga inteligibilno ne oglasi za nemoguće, iako ga ne možemo upotrijebiti radi objašnjenja pojava. Dakle, time se samo pokazuje: da opšta slučajnost svih stvari u prirodi i svih njihovih (empiričkih) uslova može sasvim lijepo da postoji zajedno sa proizvoljnom pretpostavkom nekog nužnog, iako samo inteligibilnog uslova i da se, prema tome, između ova dva tvrđenja ne može naći nikakva prava protivrječnost, te, dakle, da oba mogu biti istinita. Baš i da je jedno tako posve nužno biće razuma nemoguće po sebi, ipak se to nikako ne može izvesti na osnovu opšte slučajnosti i zavisnosti svega onoga što pripada čulnome svijetu, a isto tako ni na osnovu principa koji nalaže: da se treba zaustaviti ni kod jednog jedinog člana čulnoga svijeta ukoliko je on slučajan, pa se pozivati na neki uzrok izvan toga svijeta. Um ide svojim putem u empiričkoj upotrebi i svojim naročitim putem u transcendentalnoj upotrebi.

Čulni svijet sadrži samo i jedino pojave, a ove pojave, jesu proste predstave koje su opet uvijek čulno uslovljene; i pošto mi ovdje za naše predmete nikada nemamo stvari po sebi, to se ne treba čuditi što nikada nismo ovlašteni da sa jednog člana empiričkih nizova, pa ma koji član to bio, učinimo neki skok izvan lanca čulnosti, kao kada bi to bile stvari po sebi koje bi postojale izvan svoga transcendentalnoga osnova i koje bi se mogle napustiti da bi se izvan njih tražio uzrok njihove egzistencije, što bi se, na kraju krajeva, kod slučajnih stvari svakako moralo dogoditi, ali ne i kod prostih predstava o

stvarima, čija je sama slučajnost samo fenomen, te ne može da dovede ni do koje druge regresije osim do one koja determinira pojave, to jest koja je empirička. Ali zamisliti neki inteligibilan osnov pojava, to jest čulnoga svijeta, i to kao oslobođenog slučajnosti ovog čulnog svijeta, to nije protivno ni neograničenoj empiričkoj regresiji u nizu pojava ni njihovoj opštoj slučajnosti. Ali to je jedino što smo mogli učiniti radi otklanjanja ove prividne antinomije i što se samo na taj način moglo izvesti. Jer ako je svagdašnji uslov za svako uslovljeno *(što se tiče egzistencije) čulan i ako baš zato pripada nizu, onda je on sam opet uslovljen (kao što to pokazuje antiteza četvrte antinomije). Dakle, ili je morao da ostane jedan sukob sa umom koji zahtjeva ono što je bezuslovno ili se ovo bezuslovno moralo staviti izvan niza u* inteligibilni svijet*, čija nužnost ne zahtjeva niti dopušta ikakav empirički uslov i koja je, prema tome, u odnosu prema pojavama bezuslovno nužna.*

Empirička upotreba uma (u pogledu uslova egzistencije u čulnom svijetu) ne aficira se priznavanjem nekog prosto inteligibilnog bića, već ide na osnovu principa opšte slučajnosti od empiričkih uslova višim uslovima koji su stalno isto tako empirički. Ali isto tako ovaj regulativni osnovni stav ne isključuje priznavanje nekog inteligibilnog uzroka koji nije u nizu, ako je u pitanju čista upotreba uma (u pogledu ciljeva). Jer tu ovaj inteligibilni uzrok znači samo neki za nas transcendentalni i nepoznati osnov mogućnosti čulnoga niza uopšte, i egzistencija toga transcendentalnog osnova koja je nezavisna od svih uslova čulnoga niza i koja je, s obzirom na njih, bezuslovno nužna ne stoji u suprotnosti sa neograničenom slučajnošću onoga čulnoga niza, pa zbog toga ni sa regresijom koja se nigdje ne završava u nizu empiričkih uslova.

Završna primjedba

o cijeloj antinomiji čistoga uma

Dokle god mi sa našim pojmovima uma imamo za predmet samo totalitet uslova u čulnome svijetu, kao i ono što u odnosu na ovaj svijet može umu biti od koristi, dotle su naše ideje doduše transcendentalne, ali su ipak kosmološke***. Ali čim mi ono što je bezuslovno (do čega nam je ipak upravo stalo) stavimo u ono što je sasvim izvan čulnoga svijeta, te, dakle, što je izvan svakog mogućeg iskustva, onda ideje postaju*** transcendentalne***: one ne služe samo radi završenja empiričke upotrebe uma (koje uvijek ostaju kao ideje koje se ne mogu nikada izvesti, ali kojih se ipak moramo pridržavati), već se potpuno od toga odvajaju i čine same sebi predmete za koje materijal nije uzet iz iskustva i čiji objektivni realitet i ne počiva na završenosti empiričkoga niza, nego na čistim pojmovima a priori. Takve transcendentne ideje imaju prosto neki inteligibilan predmet koji se svakako može priznati kao neki transcendentalan objekat, o kome se inače ništa ne zna, ali, da bismo ga zamislili kao neku stvar koja se svojim osobenim i unutrašnjim predikatima može odrediti, mi za to nemamo na našoj strani niti osnove mogućnosti (kao nezavisne od svih iskustvenih pojmova) niti i najmanjeg opravdanja da pretpostavimo jedan takav predmet, te je zato taj transcendentalni objekat samo jedna zamisao. Pa ipak nas na taj korak nagoni ona kosmološka ideja koja je izazvala četvrtu antinomiju. Jer egzistencija pojava koja nikako nije u sebi osnovana već je uvijek uslovljena poziva nas: da potražimo nešto što se razlikuje od svih pojava, to jest neki inteligibilan***

predmet kod koga prestaje ova slučajnost. Ali ako mi sebi dopustimo da izvan polja cjelokupne čulnosti pretpostavimo neku stvarnost koja postoji za sebe, to nam, pošto se u tome slučaju pojave moraju smatrati kao slučajne predstave inteligibilnih predmeta takvih bića koja su i sama inteligencije, onda ne preostaje ništa drugo nego analogija prema kojoj iskorištavamo iskustvene pojmove da bismo ipak sebi načinili neki pojam o inteligibilnim stvarima o kojima po sebi nemamo nikakvog saznanja. Pošto mi ono što je slučajno ne upoznajemo drukčije nego na osnovu iskustva, a ovdje je, riječ o stvarima koje nikako ne treba da budu predmeti iskustva, to ćemo njihovo saznanje morati da izvedemo iz onoga što je po sebi nužno, iz čistih pojmova o stvarima uopšte. Zato nas prvi korak kojim prekoračujemo čulnost tjera da naša nova saznanja otpočnemo ispitivanjem apsolutno nužnoga bića i da iz njegovih pojmova izvedemo pojmove svih stvari ukoliko su one prosto inteligibilne; i ovaj pokušaj mi ćemo učiniti u sljedećem glavnom dijelu.

Treći glavni dio

DRUGE KNJIGE TRANSCENDENTALNE DIJALEKTIKE

Ideal čistoga uma

Prvi odsjek

O IDEALU UOPŠTE

Mi smo gore vidjeli da se na osnovu čistih pojmova razuma***, a bez ikakvih uslova čulnosti ne mogu predstaviti nikakvi predmeti, jer nedostaju uslovi objektivnog realiteta tih pojmova u kojima se ne nalazi ništa drugo do prosta forma mišljenja. Ipak, ako se primjene na pojave, oni se mogu predstaviti in concreto, jer upravo u pojavama oni imaju materijal za iskustveni pojam koji nije ništa drugo već samo jedan pojam razuma in concreto. Međutim,*** ideje ***su udaljene od objektivnog realiteta još više nego*** kategorije***, jer se ne može naći nijedna pojava na kojoj bi se one mogle predstaviti*** in concreto***. One sadrže izvjesnu potpunost do koje ne dospijeva nikakvo moguće empiričko saznanje, i um pri tom ima u vidu samo neko sistematsko jedinstvo, kome on teži da približi empirički moguće jedinstvo, a da ga nikada ne može potpuno dostići.***

Ali izgleda da je od objektivnog realiteta još udaljenije nego ideja ono što ja nazivam idealom***, a pod kojim ja razumijem ideju ne samo in concreto već pojedinačno, to jest posmatrajući ga kao jednu pojedinačnu stvar koja se jedino na osnovu ideje može odrediti ili je, naprotiv, njom određena.***

Čovječanstvo u svom cijelom savršenstvu ne sadrži samo proširenje svih onih bitnih osobina koje pripadaju ovoj prirodi i koje sačinjavaju naš pojam koji mi imamo o njoj do potpune kongruencije (»kongruencija = skladnost; podudarnost po naravi, načinu, obliku ili veličini«) ***sa njenim ciljevima, što bi bila naša ideja o savršenom čovječanstvu, već ono sadrži i sve ono što izvan ovoga pojma pripada opštoj odredbi ideje; jer od svih suprotnih predikata ipak samo jedan jedini može biti podesan za ideju najsavršenijeg čovjeka. Ono što je za nas jedan ideal, to je za*** Platona ***bila*** ideja Božijeg razuma***, jedan pojedinačni predmet u čistom opažanju toga razuma, ono što je najsavršenije u svakoj vrsti mogućih bića i što je praosnov svih paslika*** (»paslika = vidni doživljaj koji potraje ili koji nastaje pošto je vanjski podražaj prestao djelovati na osjetni organ«) ***u pojavi.***

Ali ne idući tako daleko moramo priznati da ljudski um sadrži u sebi ne samo ideje već i ideale koji, doduše, nemaju, kao platonski ***ideali, stvaralačke snage, ali ipak imaju*** praktičnu ***snagu (kao regulativni principi) i leže u osnovi mogućnosti savršenstva izvjesnih*** radnji. ***Moralni pojmovi nisu potpuno čisti pojmovi uma, jer njima u osnovi leži nešto empiričko (zadovoljstvo ili nezadovoljstvo). Pa ipak s obzirom na princip kojim um postavlja granice slobodi koja je po sebi bez zakona (dakle, kad se pazi samo na njihovu formu), oni mogu da posluže sasvim lijepo kao primjeri čistih pojmova uma. Vrlina i***

ljudska mudrost u svojoj potpunoj čistoti jesu ideje. Ali mudrac (stoičar) **(»**stoicizam = učenje filozofa stoika; škola je dobila ime po trijemu (stoa) u Atini**«)** ***jeste jedan ideal, to jest jedan čovjek koji postoji samo u mislima, ali koji se potpuno podudara sa idejom mudrosti. Kao što ideja daje*** pravilo***, tako ideal služi u takvom slučaju kao*** praslika ***potpune odredbe paslike, i mi za ocjenu naših radnji nemamo nikakvog drugog mjerila osim postupanja ovog Božijeg čovjeka u nama sa kojim se upoređujemo da bismo sebe ocijenili i tako se popravili, iako ga nikada ne možemo dostići u njegovoj savršenosti. Ovi ideali, iako im se ne bi mogao priznati objektivni realitet (egzistencija) ipak se zbog toga ne mogu smatrati za uobraženje, već oni služe kao jedno neophodno mjerilo uma kome je potreban pojam o onome što je potpuno u svojoj vrsti da bi prema njemu ocjenjivao i odmjeravao stepen i nedostatke onoga što je nepotpuno. Ali htjeti realizovati ideal u nekom primjeru, to jest u pojavi, kao recimo mudraca u nekome romanu, to je neizvodljivo, i osim toga ima na sebi nešto besmisleno i malo probitačno, pošto prirodne prepone koje neprestano ometaju potpunost u ideji čine svaku iluziju u takvome pokušaju nemogućom i time samu*** dobrotu ***koja leži u ideji čine sumnjivom i sličnom nekom prostom uobraženju.***

Tako stvar stoji sa idealom, uma koji se uvijek mora osnivati na određenim pojmovima i koji mora da služi kao pravilo i kao uzor bilo za rukovođenje u djelovanju, bilo za ocjenjivanje u mišljenju. Sasvim drukčije stvar stoji sa onim proizvodima uobrazilje o kojima niko ne može da se izjasni i o kojima niko ne bi mogao dati neki razumljiv pojam; oni su kao monogrami ***koji predstavljaju samo poteze koji su izolovani premda nisu određeni ni po kome pravilu koje se može pokazati;***

oni prije obrazuju tako reći neku skicu koja lebdi između različitih iskustava nego neku određenu sliku, sličnu onim slikama kakve slikari i fiziognomi **(**»fiziognomika = pokušaj da se odrede psihičke osobine i sposobnosti ljudi na osnovu oblika i strukture njihova lica**«)** ***vele da imaju u svojim glavama i koje treba da su neka nesaopštljiva sjenka njihovih proizvoda ili čak njihovih ocjena. Oni se mogu, iako samo približno, nazvati idealima čulnosti, jer oni treba da budu uzor mogućih empiričkih opažaja, uzor koji se ne može postići, i ipak oni nikako ne predstavljaju neko pravilo koje se može definisati i ispitati.***

Međutim, ono što um namjerava sa svojim idealom jeste opšta odredba po pravilima a priori; otuda on zamišlja sebi jedan predmet koji treba da bude potpuno odredljiv prema principima, iako za to nedostaju dovoljni uslovi u iskustvu, te je, dakle, sam pojam transcendentan.

Drugi odsjek

trećega glavnoga dijelâ

O TRANSCENDENTALNOM IDEALU

(transcedentalni prototip)

Svaki pojam s obzirom na ono što se u njemu ne nalazi jeste neodređen i stoji pod ovim osnovnim stavom odredljivosti***: da od*** svaka dva ***kontradiktorno suprotna predikata njemu može***

pripadati samo jedan; taj osnovni stav osniva se na stavu protivrječnosti, zato je to jedan prosto logički princip u kome se apstrahuje od svake sadržine saznanja, pa se ima u vidu samo njegova logička forma.

Ali svaka stvar ***stoji po svojoj mogućnosti još pod osnovnim stavom potpune odredbe, po kome od svih mogućih predikata stvari, ukoliko se one upoređuju sa svojim suprotnostima, njoj mora da pripada jedan predikat. Ovaj osnovni stav ne osniva se samo na stavu protivrječnosti; jer u njemu se osim odnosa dvaju suprotnih predikata posmatra svaka stvar još u odnosu prema*** cjelokupnoj mogućnosti ***kao skupu svih predikata stvari uopšte, i pošto on takvu mogućnost pretpostavlja kao uslov*** a priori, ***to se u njemu svaka stvar predstavlja tako kako ona iz udjela koji uzima u onoj cjelokupnoj mogućnosti izvodi svoju sopstvenu mogućnost.*** *

---

* ***Ovim se osnovnim stavom, dakle, svaka stvar stavlja u odnos prema jednom zajedničkom korelatu, to jest, prema cjelokupnoj mogućnosti, koja bi, ako bi se ona (to jest materijal za sve moguće predikate) našla u ideji jedne jedine stvari, dokazivala jednu srodnost svega što je moguće na osnovu identiteta osnova njegove potpune odredbe.*** Odredljivost ***svakoga pojma je podređena*** opštosti (Univerzalnosti) ***osnovnog stava isključenja nečeg srednjeg između dva suprotna predikata, a*** odredba ***jedne*** stvari ***podređena je cjelokupnosti*** (Svijeta) ***ili skupu svih mogućih predikata.***

Dakle, princip opšte odredbe odnosi se na sadržinu a ne samo na logičku formu. On je osnovni stav sinteze svih predikata koji treba da sačinjavaju potpuni pojam o jednoj stvari, a ne samo osnovni stav analitičkog predstavljanja pomoću jednog od dva suprotna predikata, i on sadrži u sebi jednu transcendentalnu pretpostavku, to jest, pretpostavku materije za svaku mogućnost***, koja materija treba da sadrži*** a priori datost za naročitu ***mogućnost svake stvari.***

Ovaj stav: sve što postoji jeste potpuno određeno ***znači ne samo da njemu uvijek pripada jedan od svakog para*** datih ***predikata koji su jedan drugome suprotni, već takođe da od svih*** mogućih ***predikata njemu pripada uvijek jedan predikat: na osnovu ovog stava ne upoređuju se samo predikati među sobom logički, već se sama stvar upoređuje sa skupom svih mogućih predikata transcendentalno. U stvari se hoće da kaže ovo: da bismo neku stvar saznali potpuno, mi moramo saznati sve što je moguće, pa da je time odredimo potpuno, bilo potvrdno bilo odrično. Prema tome, potpuna odredba jeste jedan pojam koji mi nikada ne možemo predstaviti in concreto u njegovom totalitetu, te se, dakle, osniva na jednoj ideji koja ima svoje sjedište jedino u umu koji propisuje razumu pravilo njegove potpune upotrebe.***

Iako sad ova ideja o skupu svih mogućnosti***, ukoliko on kao uslov leži u osnovi potpune odredbe svake stvari, jeste i sama još neodređena u pogledu onih predikata koji taj skup mogu sačinjavati, te mi u njoj zamišljamo samo i jedino neki skup svih mogućih predikata uopšte, ipak pri bližem ispitivanju nalazimo da ova ideja kao*** prapojam ***isključuje masu predikata koji su kao izvedeni dati već na osnovu drugih predikata ili koji ne mogu stajati jedni pored drugih, i da se ona prečišćava do***

jednog pojma koji je potpuno određen a priori, te na taj način postaje pojam jednog pojedinačnog predmeta koji je samom idejom potpuno određen, te se, prema tome, mora nazvati idealom ***čistoga uma.***

Ako razmotrimo sve moguće predikate ne samo logički već transcendentalno, to jest u pogledu njihove sadržine koja se na njima može zamisliti a priori, onda nalazimo da se pomoću jednih od tih predikata predstavlja jedno biće a pomoću drugih jedno prosto nebiće. Logičko odricanje koje se označava samo rječicom: ne, ***ne pripada upravo nikada jednome pojmu, već samo njegovom odnosu u kome on stoji prema nekom drugom pojmu u sudu, te, prema tome, ono ni izdaleka ne može biti dovoljno da označi neki pojam prema njegovoj sadržini. Izraz nesmrtan nikako ne može učiniti da uvidimo da se njime predstavlja neko prosto nebiće na predmetu, već se njega sadržina ne tiče ništa. Naprotiv, jedno transcendentalno odricanje znači nebiće po sebi, kome se stavlja nasuprot transcendentalno tvrđenje koje je jedno nešto čiji pojam po sebi već izražava neko biće, te se zato zove realitet (stvarnost = Stvar), jer samo na osnovu toga transcendentalnog tvrđenja i samo u sferi njegovog važenja predmeti jesu nešto (stvari), dok negacija koja stoji nasuprot znači prosto jedan nedostatak i ondje gdje se zamisli samo ona tu se predstavlja uništenje svake stvari.***

Dakle, niko ne može zamisliti neko odricanje kao određeno, ako ne uzme za osnov suprotno tvrđenje. Ko je slijep od rođenja taj ne može sebi da načini ni najmanju predstavu o mraku, jer nema nikakve predstave o svjetlosti; ni divljak o siromaštvu, pošto ne zna za blagostanje. Ko je neuk taj nema nikakva pojma o svome neznanju, jer nema nikakva pojma o nauci itd.* *

** Posmatranja i proračunavanja astronoma naučila su nas mnogo što je dostojno divljenja, ali je, u stvari, najvažnije to što su nam oni otkrili ponor* neznanja *koji ljudski um ne bi mogao bez tih saznanja nikada predstaviti kao tako veliki. Razmišljanje o njemu mora proizvesti jednu veliku promjenu u odredbi krajnjih ciljeva naše upotrebe uma.*

Dakle, i svi pojmovi negacija su izvedeni i realiteti sadrže datosti (data) i tako reći materiju ili transcendentalnu sadržinu za mogućnost i potpunu odredbu svih stvari.

Ako se, dakle, radi potpune odredbe pretpostavi u našem umu neki transcendentalan supstrat, koji u sebi sadrži tako reći cijelu zalihu materijala iz koje se mogu uzeti svi mogući predikati stvari, onda taj supstrat nije ništa drugo nego ideja cjelokupnosti realiteta (potpunost stvarnosti). Sva prava odricanja nisu tada ništa drugo nego ograničenja*, a ona se ne bi mogla tako nazvati kada im u osnovi ne bi ležalo ono što je neograničeno (cjelokupnost).*

Ali na osnovu ovoga sveposjeda realiteta predstavljen je i pojam jedne stvari po sebi kao potpuno određen, te pojam jednog najrealnijeg bića (biti najstvarniji) jeste pojam jednoga pojedinačnoga bića, jer se od svih mogućih suprotnih predikata u njegovoj odredbi nalazi jedan predikat, u stvari onaj koji apsolutno pripada onome što postoji. Dakle, ono što leži u osnovi potpunoj odredbi, koja se nužno nalazi kod svega što postoji, jeste jedan transcendentalni ideal i on sačinjava najviši i potpuni materijalni uslov njegove mogućnosti na koji se po njihovoj sadržini mora svesti sve mišljenje predmeta uopšte. Ali

to je takođe jedini pravi ideal za koji je ljudski um sposoban, jer samo u tom jedinom slučaju potpuno se samim sobom određuje jedan po sebi opšti pojam o jednoj stvari i saznaje se kao predstava o jednom individuumu. **(**»individua = nedjeljiv, nerazdruživ, nedjeljivo pojedinačno biće**«)**

Logička odredba nekog pojma od strane uma zasniva se na jednom disjunktivnom silogizmu u kome gornja premisa sadrži logičku podjelu (podjelu sfere jednog opšteg pojma), donja premisa ograničava ovu sferu na jedan dio, a zaključak ovim dijelom određuje pojam. Opšti pojam realiteta uopšte ne može se a priori podijeliti, jer se bez iskustva ne poznaju nikakve određene vrste realiteta, koje bi se nalazile pod onim rodom. Dakle, transcendentalna gornja premisa potpune odredbe svih stvari nije ništa drugo nego predstava skupa cijeloga realiteta; ona nije prosto jedan pojam koji obuhvata pod sobom sve predikate prema njihovoj transcendentalnoj sadržini, već je jedan pojam koji ih obuhvata u sebi***; i potpuna odredba svake stvari osniva se na ograničavanju ove*** cjelokupnosti ***realiteta, pošto se ponešto od njega pripisuje stvari, a ostalo se iz nje isključuje, što se slaže sa*** ili — ili ***disjunktivne gornje premise i sa odredbom predmeta jednim od članova ove podjele u donjoj premisi. Prema tome, upotreba uma kojom on postavlja za osnovu svoje odredbe svih mogućih stvari transcendentalni ideal jeste analogija onoj upotrebi prema kojoj on postupa u disjunktivnim silogizmima; to je bio stav koji sam ja gore uzeo za osnov sistematske podjele svih transcendentalnih ideja i po kome se one proizvode paralelno i kao prema trima vrstama silogizama.***

Razumije se po sebi da um radi ovog svog cilja, to jest, da bi sebi predstavio samo nužnu i potpunu odredbu stvari, ne

pretpostavlja egzistenciju nekog takvog bića koje odgovara idealu, već pretpostavlja samo njegovu ideju, da bi iz jednog bezuslovnog totaliteta potpune odredbe izveo uslovljeni totalitet, to jest totalitet onoga što je ograničeno. Dakle, ideal je za um praslika (prototip) (» = pralik, prauzor na kome nešto temelji«) ***svih stvari, koje sve skupa kao nepotpune (kopije) uzimaju od njega materijal za svoju mogućnost, i koje, iako mu se više ili manje približavaju, ipak su uvijek beskrajno daleko od njega.***

Tako se, dakle, svaka mogućnost stvari (sinteze raznovrsnosti prema njenoj sadržini) smatra kao izvedena, a kao prvobitna smatra se jedino mogućnost onoga što obuhvata u sebi sav realitet. Jer sva odricanja (koja su ipak jedini predikati na osnovu kojih se sve ostalo može razlikovati od najrealnijega bića) jesu prosta ograničenja jednog većeg i naposljetku najvišeg realiteta, te, dakle, ona ovaj najviši realitet pretpostavljaju i u svojoj sadržini su prosto od njega izvedena. Sva raznovrsnost stvari jeste samo jedan isto tako mnogostruki način ograničavanja pojma najvišeg realiteta koji je njihov zajednički supstrat, kao što su sve figure moguće samo kao različni načini ograničavanja beskonačnog prostora. Zato se predmet ideala uma koji se nalazi samo u njemu naziva takođe prabićem (originalni)***; a ukoliko, iznad njega nema nikakvog višeg bića, on se naziva*** najvišim bićem (biti najveći)***, i ukoliko sve kao uslovljeno stoji pod njim, on se zove*** biće svih bića (biće bića)***. Ali sve ovo ne znači objektivni odnos jednog stvarnog predmeta prema drugim stvarima, već*** odnos ideje prema pojmovima***, te nas ostavlja u potpunom neznanju o egzistenciji nekog bića koje se odlikuje tako izvanrednim preimućstvom.***

Pošto se takođe ne može reći da se neko prabiće sastoji iz mnogo izvedenih bića, jer svako od izvedenih bića pretpostavlja prabiće, te ga, dakle, ne može sačinjavati, to će ideal prabića morati tako isto da se zamisli kao prosto.

Otuda, strogo govoreći, izvođenje svake druge mogućnosti iz ovoga prabića takođe se neće moći da smatra kao neko ograničenje ***njegovoga najvišeg realiteta i tako reći njegovo*** dijeljenje***; jer tada bi se prabiće smatralo kao neki prost agregat izvedenih bića, što je prema onome što je gore rečeno nemoguće, iako smo ga mi u početku u prvom neprerađenom nacrtu tako predstavili. Naprotiv, najviši realitet činio bi osnov mogućnosti svih stvari kao jedan princip a ne kao skup, i raznovrsnost stvari ne bi se mogla zasnivati na ograničenju samoga prabića već na njegovom potpunom razviću u koje bi spadala upravo i cijela naša čulnost, zajedno sa svim realitetom u pojavi, a čulnost ne može pripadati ideji najvišega bića kao sastavni dio.***

Ako mi sada ovu našu ideju, pošto je hipostaziramo, tako i dalje ispitamo, onda ćemo prosto da osnovu pojma najvišeg realiteta moći da odredimo prabiće kao biće koje je jedino, prosto, dovoljno za sve, večno itd., jednom riječju, mi ćemo moći da ga u njegovoj neuslovljenoj potpunosti određujemo pomoću svih predikamenata. Pojam takvog jednog bića jeste pojam o Bogu, shvaćenom u transcendentalnom smislu; i tako je ideal čistoga uma predmet jedne transcendentalne teologije***, kao što sam to i gore pokazao.***

Međutim, ova upotreba transcendentalne ideje već bi prekoračila granice njenog opredjeljenja i ovlašćenja. Jer um je nju uzeo za osnov potpune odredbe stvari uopšte samo kao pojam ***o cjelokupnom realitetu, ne zahtijevajući pri tom da sav taj realitet bude objektivno dat i da čak sačinjava neku stvar.***

Ovaj zahtjev je jedna prosta fikcija, pomoću koje mi raznovrsnost naše ideje ujedinjujemo i realiziramo u jednom idealu kao nekom naročitom biću, za šta nemamo nikakvog ovlaštenja, štaviše, ni mogućnosti da zapravo usvojimo jednu takvu hipotezu. Isto tako stoji stvar i sa svima konsekvencijama koje proizlaze iz jednog takvog ideala: njih se potpuna odredba stvari uopšte, radi koje je bila nužna jedino ideja, ništa ne tiče i oni na nju nemaju nikakvog uticaja.

Nije dovoljno da se opišu postupanja našega uma i njegova dijalektika; moramo tražiti da otkrijemo i njene izvore da bismo sam ovaj privid mogli da objasnimo kao jedan fenomen razuma; jer se ideal o kome govorimo zasniva na jednoj prirodnoj ideji, a ne prosto proizvoljnoj. Zbog toga ja pitam: kako um dolazi na to da svaku mogućnost stvari smatra kao izvedenu iz jedne jedine mogućnosti koja im leži u osnovi, i to iz mogućnosti najvišeg realiteta, pa da onda pretpostavi kao da se ovaj najviši realitet sadrži u jednom naročitom prabiću?

Odgovor se nameće sam sobom iz onoga što je rečeno u transcendentalnoj analitici. Mogućnost predmeta čula jeste jedan odnos tih predmeta prema našem mišljenju u kome se nešto (to jest, empirička forma) može zamisliti a priori, a ono, što sačinjava materiju, realitet u pojavi (ono što odgovara osjećaju), to mora da bude dato, bez čega se ono ne bi moglo zamisliti, te se ni njegova mogućnost ne bi mogla predstaviti. Ali jedan predmet čula može se potpuno odrediti samo ako se uporedi sa svima predikatima pojave, pa se pomoću njih predstavi bilo potvrdno bilo odrično. Ali pošto ono što sačinjava samu stvar (u pojavi), a to je realitet, mora biti dato, bez čega se ona sama ne bi mogla ni zamisliti, a i ono, u čemu je dat realitet svih pojava jeste iskustvo koje je jedno i koje obuhvata sve, to se

materija za mogućnost svih predmeta čula mora pretpostaviti kao data u nekoj suštini na čijem se ograničavanju jedino može osnivati svaka mogućnost empiričkih predmeta, njihova međusobna razlika i njihova potpuna odredba. Ali nama, u stvari, ne mogu biti dati nikakvi drugi predmeti već samo predmeti čula, i oni nam nigdje inače ne mogu biti dati već samo u kontekstu nekog mogućeg iskustva, te, prema tome, ništa za nas ***nije predmet ako ne pretpostavlja suštinu svega empiričkog realiteta kao uslov svoje mogućnosti. Na osnovu jedne prirodne iluzije*** **(»**iluzije, greške u interpretaciji objektivno danih ili prethodno doživljenih podataka. U percepciji to je subjektivno iskrivljavanje neposredno datih objektivnih podataka, do kojeg dolazi zbog određene konfiguracije podražaja u stavu ili očekivanju**«)** ***mi to smatramo za jedan osnovni stav koji mora da važi za sve stvari uopšte, dok on upravo važi samo za one predmete koji su dati u pojavi kao predmeti naših čula. Prema tome, mi ćemo empirički princip naših pojmova mogućnosti stvari kao pojava, odbacivši ovo ograničenje, držati za jedan transcendentalan princip mogućnosti stvari uopšte.***

Ali, što mi zatim hipostaziramo ovu ideju o suštini svega realiteta, to dolazi otuda što mi dijalektički preobraćamo distributivno **(»**distribucija = razdioba, podjela zajedničkog pojma na pojedinačne podređene mu pojmove; razum stvara samo distributivno jedinstvo spoznaja (agregat), dok um zahtijeva sistematično jedinstvo po regulativnim principima**«)** ***jedinstvo iskustvene upotrebe razuma u*** kolektivno ***jedinstvo jedne iskustvene cjeline, i što u ovoj cjelini pojave zamišljamo sebi jednu pojedinačnu stvar koja u sebi sadrži sav empirički realitet i koja se zatim posredstvom već***

spomenute transcendentalne subrepcije brka sa pojmom jedne stvari koja stoji na vrhuncu mogućnosti svih stvari, za čiju potpunu odredbu ona daje realne uslove.*

---

* ***Ovaj ideal najrealnijega bića dakle, iako je u stvari jedna prosta predstava, prva se realizuje, to jest načini objektom, zatim se hipostazira, naposljetku posredstvom jedne prirodne progresije uma ka potpunosti jedinstva on se štaviše personificira,*** (»personificirati, nešto ili nekoga predstavljati kao osobu, personu«) ***kao što ćemo uskoro pokazati. U stvari, regulativno jedinstvo iskustva ne zasniva se na samim pojavama (na samoj čulnosti), već na ujedinjenju njihove raznovrsnosti izvedenom pomoću razuma (u jednoj apercepciji), te se, prema tome, čini da jedinstvo najvišeg realiteta i potpuna odredljivost (mogućnost) svih stvari leže u nekom najvišem razumu, te dakle u nekoj inteligenciji.***

Treći odsjek

trećega glavnoga dijelâ

O DOKAZIMA SPEKULATIVNOGA UMA NA OSNOVU KOJIH SE IZVODI EGZISTENCIJA NAJVIŠEGA BIĆA

Bez obzira na ovaj pritisak potrebe uma da pretpostavi nešto što bi moglo da posluži razumu kao potpuni osnov za svestranu odredbu njegovih pojmova, ipak um i suviše lako primjećuje idealan i fiktivan karakter jedne takve pretpostavke, a da bi jedino time bio pobuđen da jedan prost proizvod svoga mišljenja odmah uzme za neko realno biće, kad ne bi bio nečim drugim prinuđen da potraži mjesto svoga mirovanja negdje u regresiji koja vodi od onog uslovljenog koje je dato ka onome neuslovljenome koje zaista nije dato po sebi i prema svome prostome pojmu kao realno, ali koje jedino može da završi niz uslova koji proističu iz njegovih principa. To je prirodan put kojim ide svaki ljudski um, čak i najobičniji, iako svaki um ne može na njemu da istraje. On ne polazi od pojmova, već od običnoga iskustva, te, dakle, uzima za osnov nešto egzistentno. **(**»egzistentan = koji postoji, koji jeste, stvarni**«)** ***Ali ovo zemljište tone, ako ne leži na nepokretnoj stijeni onoga što je apsolutno nužno. Kao sama, ova stijena apsolutno nužnoga lebdjet će bez oslonca, ako još ima praznog prostora izvan nje i ispod nje, te ako ona sama ne ispunjava sve tako da zbog toga ne preostaje mjesta ni za kakvo*** zašto, ***hoće se reći, ako po svome realitetu nije beskonačna.***

Ako postoji nešto, ma šta to bilo, onda se mora priznati isto tako da ima nešto što postoji nužnim načinom***. Jer ono što je slučajno postoji samo pod uslovom nečega drugog kao svoga uzroka, a taj isti zaključak važi i za ovaj uzrok i tako dalje sve dok se ne dođe do jednog uzroka koji nije slučajan i koji upravo zbog toga postoji bez uslova nužnim načinom. To je argumenat na kome um zasniva svoje napredovanje ka prabiću.***

Sada se um obazire za pojmom jednog bića kome priliči jedno takvo preimućstvo egzistencije kao što je bezuslovna nužnost, ne toliko da bi zatim iz pojma toga bića izveo a priori njegovu egzistenciju (jer ako bi se usudio da postupi tako, onda bi mogao da istražuje samo među pojmovima i ne bi mu bilo potrebno da uzima za osnov neku datu egzistenciju), već samo da bi između svih pojmova mogućih stvari našao onaj pojam koji ne sadrži u sebi ništa što protivrječi apsolutnoj nužnosti. Jer već na osnovu prvoga zaključka um smatra da je dokazano da ipak mora postojati nešto što je apsolutno nužno. Ako je on sada u stanju da sve što se ne slaže sa ovom nužnošću odbaci, izuzev jednoga: onda to jedno jeste apsolutno nužno biće, pa bilo da se njegova nužnost može shvatiti, to jest izvesti samo iz njegovog pojma, bilo da se ne može shvatiti.

Ono, čiji pojam za svako „zašto" sadrži u sebi „zato", ono što nema nikakvog nedostatka ni u kakvom svome dijêlu i ni u kome smislu, što služi za sve kao dovoljan uslov, ono upravo zbog toga izgleda da predstavlja ono biće koje je podesno za apsolutnu nužnost, jer sadržavajući u sebi sve uslove za sve što je moguće ono nema potrebe ni za kakvim uslovom i, štaviše, nije sposobno za uslov; prema tome, ono bar jednim dijelom udovoljava pojmu bezuslovne nužnosti, u čemu ga ne može zamijeniti nijedan drugi pojam koji, budući nepotpun i imajući

potrebu za dopunom, ne pokazuje na sebi nijednu takvu oznaku nezavisnosti od svih daljih uslova. Istina je, iz ovoga se još ne može sa sigurnošću zaključiti da sve ono što u sebi ne sadrži najviši i u svakom smislu potpuni uslov mora zbog toga i samo da bude uslovljeno u svojoj egzistenciji; ali ono ipak nema na sebi jedine oznake neuslovljene egzistencije, na osnovu koje je um u stanju da pomoću jednog pojma a priori sazna neko biće kao bezuslovno.

Dakle, pojam jednoga bića koje je po realitetu najviše bio bi od svih pojmova mogućih stvari najpodesniji za pojam jednog bezuslovnog nužnog bića i, premda ono ne odgovara potpuno ovome pojmu, ipak mi ne možemo birati, već smo prinuđeni da se držimo njega; jer egzistenciju jednog nužnog bića ne smijemo da odbacimo olako, a ako je priznamo, mi ipak u cijelom polju mogućnosti ne možemo naći ništa što bi moglo s pravom zahtijevati jedno takvo preimućstvo u egzistenciji.

Takav je, dakle, prirodan put ljudskoga uma. On se prvo uvjeri u egzistenciju nekog nužnog bića. U njemu on saznaje neku bezuslovnu egzistenciju. Zatim traži pojam onoga što je nezavisno od svakog uslova i nalazi ga u onome što je sâmo dovoljan uslov za sve drugo, hoće se reći, u onome što u sebi sadrži sav realitet. Ali bezgranični svemir jeste apsolutno jedinstvo i sadrži u sebi pojam jednog jedinog, to jest najvišeg bića, te tako um zaključuje da najviše biće kao praosnov svih stvari postoji apsolutno nužnim načinom.

Ovome pojmu ne može se osporiti izvjesna temeljitost ako je riječ o odlučivanjima*, hoće se reći, ako jednom priznamo egzistenciju nekog nužnog bića, pa se složimo u tome da se moramo odlučiti u šta da ga stavimo; jer u tom slučaju ne možemo birati bolje ili, štaviše, tada nemamo nikakvog izbora,*

već smo prinuđeni da svoj glas damo apsolutnom jedinstvu potpunog realiteta kao praizvoru mogućnosti. Ali ako nas ništa ne goni da se odlučimo, i ako bismo radije cijelu stvar ostavili neriješenu, dok se ne bismo odlučili na osnovu pune težine dokaza, hoće se reći, ako je stalo samo do toga da ocijenimo šta o ovome pitanju znamo, a šta samo uobražavamo da znamo, tada nam se gornji zaključak ne pokazuje ni izdaleka u tako povoljnom obliku, te mu je potrebna blagonaklonost koja će nadoknaditi nedostatak njegovih zahtjeva zasnovanih na pravu.

Jer ako sve ovo što je izloženo priznamo za tačno, u stvari, prije svega, da se ma iz koje date egzistencije (svakako i iz moje sopstvene) može pravilno izvesti egzistencija nekog bezuslovno nužnog bića, drugo, da ja moram jedno biće koje sadrži sav realitet, te, dakle, i svaki uslov, da smatram za apsolutno nužno biće i, prema tome, da je na taj način nađen pojam one stvari koja je podesna za apsolutnu nužnost: ipak iz toga nikako ne možemo zaključiti da pojam jednog ograničenog bića, koje nema najvišeg realiteta, stoji zbog toga u protivrječnosti sa apsolutnom nužnošću. Jer iako ja u njegovome pojmu ne nalazim bezuslovnost koju cjelokupnost uslova već sadrži u sebi, ipak iz toga ne mogu zaključiti da njegova egzistencija upravo zbog toga mora biti uslovljena, isto kao što u jednom hipotetičnom silogizmu ne mogu reći: ako ne postoji neki uslov (a ovdje, to je uslov potpunosti prema pojmovima), onda ne postoji ni ono što je uslovljeno. Naprotiv, ostaće nam dozvoljeno da priznamo isto tako i sva ostala ograničena bića za bezuslovno nužna, iako njihovu nužnost ne možemo izvesti iz opštega pojma kojeg o njima imamo. Ali na ovaj način ovaj

argumenat nam ne bi pribavio ni najmanji pojam o osobinama nekog nužnog bića i uopšte ne bi ničemu vodio.

Ipak ovaj argument zadržava izvjesnu važnost i neki ugled koji mu se još ne mogu odmah oduzeti zbog toga što je objektivno nedovoljan. Jer pretpostavite da ima obaveza koje bi u ideji uma bile potpuno tačne, ali koje bi u primjeni na nas same bile bez ikakvog realiteta, hoće se reći bez ikakvih motivacionih snaga, ako ne bismo pretpostavili neko najviše biće koje bi moglo da učini praktične zakone uticajnim i značajnim: onda bismo mi takođe bili obavezni da se pridržavamo pojmova koji, iako bi mogli biti objektivno nedovoljni, ipak su prema mjerilu našega uma od najvećeg značaja, a u poređenju sa njima mi ipak ne saznajemo ništa bolje i ništa ubjedljivije. Dužnost izvršenja izbora učinila bi ovdje kraj neodlučnosti spekulacije posredstvom nekog praktičnog motiva; čak um ne bi kod samog sebe kao najpopustljivijeg sudije našao nikakvo opravdanje, ako se pod uticajem jakih motiva, i pored svoga nepotpunog uviđanja, ne bi pridržavao ovih razloga svoga suda od kojih bar mi ne poznajemo boljih.

Ovaj argument, iako je u stvari transcendentalan, jer se zasniva na unutrašnjoj nedovoljnosti onoga što je slučajno, ipak je tako prost i prirodan da zadovoljava i najobičniji ljudski razum, čim se on samo jedanput sa njim upozna. Mi vidimo da se stvari mijenjaju, da postaju i prestaju; prema tome, one ili bar njihova stanja moraju imati neki uzrok. Ali o svakome uzroku koji ikada može biti dat u iskustvu opet se može postaviti to isto pitanje. Prema tome, gdje možemo sa najvećim pravom postaviti posljednji kauzalitet ako ne ondje gdje se nalazi najviši kauzalitet, tj. ako ne u ono biće koje prvobitno sadrži u

sebi dovoljan razlog za svako moguće dejstvo i čiji pojam takođe vrlo lako postaje zahvljujući jedinom karakteru savršenstva koje u sebi sve obuhvata. Mi ovaj najviši uzrok smatramo za apsolutno nužan, jer nalazimo da je neophodno potrebno da se do njega uspenjemo i, nemajući nikakvog razloga, da iznad njega idemo još i dalje. Zato mi vidimo kod svih naroda da kroz njihovo najzasljepljenije mnogoboštvo zasvijetli poneka iskra monoteizma, do koga oni nisu došli na osnovu razmišljanja i dubokih spekulacija, već samo prirodnim putem običnoga razuma koji se postepeno prosvjećuje.

Postoje samo tri dokaza za egzistenciju Boga koji se mogu izvesti iz spekulativnoga uma.

Svi putevi kojima se može poći ka ovome cilju ili počinju određenim iskustvom i osobenom prirodom našeg čulnog svijeta sa kojom nas to iskustvo upoznaje, pa se odatle na osnovu zakona kauzaliteta penju naviše do najvišega uzroka koji leži izvan svijeta; ili za iskustvenu polaznu tačku uzimaju samo neko neodređeno iskustvo tj. ma koje biće; ili najzad apstrahuju od svakog iskustva, pa iz prostih pojmova izvode potpuno a priori egzistenciju nekoga najvišeg uzroka. Prvi dokaz je fizičko teološki***, drugi*** kosmološki***, treći je*** ontološki ***dokaz. Drugih dokaza nema, niti ih može biti.***

Ja ću dokazati: da um ništa ne postiže ni na prvome putu (empiričkom), ni na drugome (transcendentalnome), i da on uzalud razmahuje svojim krilima da bi posredstvom proste moći spekulacije izašao izvan čulnoga svijeta. A što se tiče reda u kome se ovi dokazi moraju podvrgnuti ispitivanju, on će biti upravo suprotan onome redu kojim ide um proširujući se postepeno i u koji smo ih mi prvobitno stavili. Jer pokazat će se ovo: iako iskustvo daje prvi podsticaj, ipak jedino

transcendentalni pojam ***rukovodi um u ovom njegovom stremljenju i on obilježava onaj cilj koji um sebi postavlja u svima istraživanjima te vrste. Prema tome, ja ću početi sa ispitivanjem transcendentalnog dokaza, pa ću naknadno vidjeti šta dodavanje empiričkoga dokaza može da učini za povećanje njegove dokazne snage.***

Četvrti odsjek

trećeg glavnoga dijelâ

O NEMOGUĆNOSTI ONTOLOŠKOG DOKAZA ZA EGZISTENCIJU BOGA

Iz onoga što je dosad rečeno lako se vidi: da je pojam nekog apsolutno nužnog bića jedan čisti pojam uma, hoće se reći, jedna prosta ideja čiji objektivni realitet nije nimalo dokazan time što je ona umu potrebna; ona samo ukazuje na neku potpunost, iako nedostižnu, te upravo više služi tome da ograniči razum nego da ga proširi na nove predmete. Ovdje nalazimo jednu čudnu i besmislenu stvar: dok izvođenje neke apsolutno nužne egzistencije iz neke date egzistencije opšte izgleda tačno i nužno, dotle su ipak potpuno protiv nas svi uslovi razuma koji su mu potrebni za obrazovanje jednog pojma o nekoj takvoj nužnosti.

O apsolutno nužnom ***biću govorilo se u svima vremenima, ali se ljudi pri tom nisu toliko trudili da shvate da li se neka takva stvar može zamisliti i kako se može zamisliti, već su***

naprotiv htjeli da dokažu njenu egzistenciju. Doduše, dati neku nominalnu definiciju ovoga pojma sasvim je laka stvar, kao na primjer: on znači ono čije je nebiće nemoguće; ali mi time ne saznajemo ništa više o onim uslovima koji čine nemogućim (»koji čine nužnim da«) ***da neegzistenciju jedne stvari smatramo posve neshvatljivom*** (»shvatljivom«)***, a međutim, mi upravo te uslove hoćemo znati, to jest hoćemo da znamo da li ovim pojmom uopšte nešto zamišljamo ili ne. Jer ako se posredstvom riječi:*** neuslovljeno ***odbace svi oni uslovi koji su razumu potrebni da bi neku stvar smatrali nužnom, onda to još nije dovoljno da bih mogao razumjeti da li ja pod pojmom bezuslovno nužnoga bića zamišljam još nešto ili možda ne zamišljam ništa.***

Još nešto: mislilo se da se ovaj pojam koji je uzet sasvim nasumice i koji je najzad postao potpuno uobičajen objasni mnogim primjerima, tako da je svako dalje pitanje o njegovoj razumljivosti izgledalo apsolutno nepotrebno. Svaki stav geometrije, na primjer: da jedan trougao ima tri ugla, jeste apsolutno nužan; i tako se o jednome predmetu koji leži potpuno izvan sfere našega razuma govorilo kao da se sasvim lijepo razumije šta se njegovim pojmom hoće da kaže.

Svi navedeni primjeri bez izuzetka odnose se na sudove, a ne na stvari i njihovu egzistenciju. Međutim, bezuslovna nužnost sudova nije apsolutna nužnost stvari. Jer apsolutna nužnost suda je samo jedna uslovljena nužnost stvari ili predikata u sudu. Gornji stav ne znači da su tri ugla apsolutno nužna, već utvrđuje da, pod uslovom ako jedan trougao postoji (ako je dat), onda nužnim načinom postoje i tri ugla (u njemu). Pri svemu tome ova logička nužnost izaziva vrlo moćnu iluziju koja se pokazuje u tome što mi, pošto smo obrazovali sebi o

nekoj stvari jedan pojam a priori koji je takav da, po našem mišljenju, obuhvata svojim obimom i njenu egzistenciju, uobražavamo da iz toga možemo izvesti ovaj zaključak: pošto objektu ovoga pojma nužno pripada egzistencija, to jest pod uslovom ako ja stavim ovu stvar kao datu (egzistentnu), onda se i njena egzistencija stavlja nužno (prema pravilu identiteta), i da, prema tome, samo to biće mora biti apsolutno nužno, pošto se njegova egzistencija zamišlja u jednom proizvoljno usvojenom pojmu i pod uslovom da ja njegov predmet stavljam.

Ako ja u nekom identičnom sudu uništim(izbacim) predikat, (osobinu subjekta) a subjekat zadržim, onda proizlazi jedna protivrječnost, te ja zbog toga tvrdim: onaj predikat pripada nužno ovome subjektu. Ali ako ja uništim subjekat zajedno sa predikatom, onda ne proizlazi nikakva protivrječnost: jer tada ne postoji više ništa ***čemu bi se moglo protivrječiti. Staviti jedan trougao, a pri tom uništiti njegova tri ugla to je protivrječno; ali zajedno sa trouglom uništiti sva tri ugla njegova to nije nikakva protivrječnost.***

Upravo tako stoji stvar sa pojmom nekog apsolutno nužnog biča. Ako vi uništite njegovu egzistenciju, onda uništavate samu stvar sa svima njenim predikatima, odakle onda može da proiziđe protivrječnost? Ne postoji ništa spoljašnje čemu bi se protivrječilo, jer stvar ne treba da bude spolja nužna; isto tako ništa unutrašnje, jer vi ste uništenjem same stvari uništili u isto vrijeme sve što je unutrašnje. Bog (subjekt) je svemoćan; to je jedan nužan sud. Svemoć (predikat) se ne može uništiti ako vi stavite neko božanstvo, to jest neko beskrajno biće sa čijim je pojmom Bog identičan. Ali ako vi kažete: Bog ne postoji***, onda nije data ni svemoć niti ijedan drugi od njegovih predikata, jer***

oni su svi uništeni zajedno sa subjektom, i u toj misli ne pokazuje se ni najmanja protivrječnost.

Dakle, vi ste vidjeli ovo: ako ja uništim predikat jednoga suda zajedno sa subjektom, onda otuda ne može nikada proizaći neka unutrašnja protivrječnost, pa bilo da je posrijedi ma koji predikat. Stoga vam ne preostaje ništa drugo, već morate reći: postoje subjekti koji se nikako ne mogu uništiti, koji, dakle, moraju ostati. Ali to bi bilo isto što i reći: postoje apsolutno nužni subjekti; jedna pretpostavka u čiju sam tačnost ja upravo posumnjao i čiju mi mogućnost vi htjedoste pokazati. Jer ja ne mogu sebi da načinim ni najmanji pojam o nekoj stvari koja bi, i kada bi se uništila zajedno sa svima svojim predikatima, ipak ostavila za sobom neku protivrječnost, a bez protivrječnosti ja na osnovu prostih čistih pojmova a priori nemam nikakve oznake nemogućnosti.

*I pored svih ovih opštih zaključaka (od kojih se niko ne može uzdržati), vi se borite protiv mene, ukazujući na jedan slučaj koji predstavljate kao neki iskustveni dokaz, pa tvrdite: da ipak postoji jedan pojam, i to, uistinu, samo taj jedan pojam, za koji važi to da neegzistencija ili uništenje njegovog predmeta sadrži u sebi protivrječnost, a to je pojam najrealnijeg bića. Vi tvrdite da ono sadrži u sebi celokupan realitet, te da vi imate pravo da takvo jedno biće smatrate za moguće (što ja zasad odobravam, premda pojam koji ne protivrječi sebi ne dokazuje nimalo mogućnost svoga predmeta.**

---

* *Pojam je uvijek moguć ako ne protivrječi sam sebi. U tome je logička oznaka mogućnosti i njome se predmet pojma razlikuje od* ništa negativno. *Ali pri svemu tome takav pojam*

može biti prazan ako se naročito ne dokaže objektivni realitet sinteze na osnovu koje pojam postaje; ali to dokazivanje zasniva se, kao što je gore pokazano, uvijek na principima mogućega iskustva a ne na osnovnom stavu analize (stavu protivrječnosti). To je jedna opomena da ne treba odmah zaključivati od mogućnosti (logičke) pojmova na mogućnost (realnu) stvari.

Cjelokupan realitet, obuhvata i egzistenciju: dakle, egzistencija leži u pojmu onoga što je moguće. Ako se sad ova stvar uništi, onda se uništava unutrašnja mogućnost stvari, a to je protivrječnost.

Ja odgovaram: vi ste još onda zapali u protivrječnost kada ste pojam egzistencije, bilo pod kojim skrivenim imenom, unijeli u pojam jedne stvari koju ste htjeli da zamislite jedino u njenoj mogućnosti. Ako vam se to prizna, onda ste prividno igru dobili, ali, u stvari, vi ništa niste kazali; jer vi ste učinili jednu prostu tautologiju. Ja vas pitam da li je stav: ova ili ona stvar *(koju vam priznajem kao moguću, bila to ma koja stvar) egzistira, da li je, velim, taj stav analitičan ili je sintetičan? Ako je analitičan, onda vi egzistencijom stvari ne pridajete ništa vašoj misli o stvari; ali u tome slučaju: ili bi misao koja je u vama morala biti sama stvar, ili ste za jednu egzistenciju pretpostavili da je sastavni dio mogućnosti, pa zatim uvjeravate da ste iz unutrašnje mogućnosti izveli egzistenciju, a to je samo jedna bijedna tautologija. Riječ: realitet, koja u pojmu stvari drukčije zvuči nego egzistencija u pojmu predikata, ne pomaže u rješenju ovog pitanja. Jer ako vi zovete realitetom svako stavljanje (svejedno šta stavljate), onda ste vi već u pojam subjekta tu stvar sa svima njenim predikatima stavili i priznali kao realnu; u*

predikatu, i, vi to samo ponavljate. Naprotiv, ako vi priznate, kao što svaki razuman čovjek to mora priznati, to jest, da je svaki egzistencijalan sud sintetičan, onda s kakvim pravom tvrdite da se predikat egzistencije ne može uništiti bez protivrječnosti, kad to preimućstvo pripada samo analitičnim sudovima, čiji se karakter upravo u tome sastoji.

Ja bih se zaista nadao da ču ovu zanesenjačku argumentaciju lako uništiti na osnovu jedne tačne definicije pojma egzistencije, samo da nisam uvidio da ona iluzija koja se sastoji u brkanju jednog logičkog predikata sa jednim realnim predikatom (to jest sa odredbom jedne stvari) čini nemogućim svako obavještenje. Kao logički predikat može da posluži sve što se hoće, štaviše, sam subjekat može da se predviđa samome sebi; jer logika apstrahuje od svake sadržine. Ali odredba jeste jedan predikat koji pridolazi uz pojam subjekta i koji ga povećava. Prema tome, ona se ne može nalaziti već u njemu.

Biće očevidno nikako nije neki realan predikat, hoće se reći neki pojam o ma čemu što može pridoći uz pojam neke stvari. Ono je samo pozicija jedne stvari ili izvjesnih odredbi po sebi. U logičkoj upotrebi biće je samo kopula jednoga suda. Stav: Bog je svemoćan sadrži dva pojma koji imaju svoje objekte: Boga i svemoć; riječica je nije pored toga još neki predikat, već ona samo stavlja predikat u odnos prema subjektu. Ako sad uzmem subjekat (Bog) zajedno sa svim njegovim predikatima (u koje spada i svemoć), pa kažem: Bog jeste ili: jedan je Bog, onda ja uz pojam Bog ne stavljam nikakav novi predikat, već samo subjekat po sebi sa svim njegovim predikatima, i to predmet stavljam u odnos prema mome pojmu. Njih oboje moraju sadržati apsolutno jedno te isto, te zato ne može uz pojam koji izražava samo mogućnost da pridođe još nešto drugo samo zbog

toga što ja zamišljam (u izrazu: on jeste) njegov predmet kao apsolutno dat. I tako ono što je stvarno ne sadrži u sebi ništa više od onoga što je samo moguće. Sto realnih talira ne sadrže ni najmanje nešto više nego sto mogućih talira. Jer pošto ovi mogući taliri znače pojam, a oni realni predmet i njegovu poziciju po sebi, onda, ako bi ovaj predmet više sadržao od onog pojma, moj pojam ne bi izražavao cio predmet, te, prema tome, ne bi bio njegov adekvatan pojam. Ali moje imovno stanje je kod sto realnih talira veće nego kod njihovog prostog pojma (to jest kod njihove mogućnosti). Jer u stvarnosti predmet se ne nalazi samo analitički u mome pojmu, već pridolazi uz moj pojam (koji je jedna odredba moga stanja) sintetički, a ovom egzistencijom izvan moga pojma nimalo se ne povećavaju ovi zamišljeni sto talira.

Prema tome, ako ja zamišljam neku stvar bilo pomoću ma kojih predikata i pomoću ma kolikog broja njihovog (čak u potpunoj odredbi), onda, ako još dodam: ova stvar jeste*, time uz tu stvar ne pridolazi ništa više. Jer inače ne bi postojalo ono isto što sam ja u pojmu zamišljao, već nešto više od toga, te ne bih mogao reći da postoji upravo predmet moga pojma. Ako sada u nekoj stvari zamislim, štaviše, sve realitete osim jednoga, onda, ako kažem da postoji jedna tako nepotpuna stvar, time toj stvari ne pridolazi onaj realitet koji joj nedostaje, već ona postoji upravo sa istim nedostatkom, kao što sam je zamislio; inače bi postojalo nešto drugo, a ne ono što sam zamislio. Ako ja sada zamislim neko biće kao najviši realitet (bez nedostatka), onda još ostaje pitanje: da li ono postoji ili ne? Jer iako mome pojmu o mogućoj realnoj sadržini jedne stvari uopšte ne nedostaje ništa, ipak u odnosu prema mome cjelokupnom stanju mišljenja nedostaje još jedna stvar, a to da je saznanje onoga objekta*

moguće isto tako a posteriori. I ovdje se takođe pokazuje uzrok teškoće koja vlada u ovom pitanju. Kada bi u pitanju bio predmet čula, onda ja ne bih mogao da pobrkam egzistenciju stvari sa prostim pojmom stvari. Jer na osnovu pojma predmet se zamišlja kao saglasan samo sa opštim uslovima mogućeg empiričkoga saznanja uopšte, a na osnovu egzistencije on se zamišlja kao da se sadrži u kontekstu cjelokupnoga iskustva; jer, najzad, na osnovu veze sa sadržinom cjelokupnoga iskustva pojam predmeta se ništa ne povećava, ali tom sadržinom naše mišljenje dobija jedno moguće opažanje više. Naprotiv, ako hoćemo da zamislimo egzistenciju samo pomoću čiste kategorije, onda nije čudo što ne možemo pokazati nikakvu oznaku na osnovu koje je možemo razlikovati od proste mogućnosti.

Prema tome, neka naš pojam o nekome predmetu sadrži šta bilo i koliko mu drago, ipak mi moramo iz njega izaći da bismo ovome predmetu dodijelili egzistenciju. Kod predmeta čula to biva na osnovu veze sa nekim od mojih opažaja, kao empiričkim zakonima; ali što se tiče objekta čistoga mišljenja, ne postoji nikakvo sredstvo saznanja njihove egzistencije, jer ona bi se morala saznati potpuno a priori; međutim, naša svijest o svakoj egzistenciji (bilo da ona proizlazi neposredno iz opažanja bilo iz zaključaka koji spajaju nešto sa opažajem) pripada potpuno jedinstvu iskustva; te iako se neka egzistencija izvan ovoga polja zaista ne može oglasiti za apsolutno nemoguću, ipak je ona jedna pretpostavka koju ne možemo ničim opravdati.

Pojam o nekom najvišem biću jeste jedna ideja koja je u izvjesnom smislu vrlo korisna, ali upravo zato što je samo ideja, ona apsolutno nije sposobna da jedino posredstvom nje proširimo naše saznanje u pogledu onoga što postoji. Ona ne

može da proširi naše saznanje čak ni u pogledu mogućnosti. Tom pojmu se zaista ne može osporiti analitička oznaka mogućnosti koja se sastoji u tome što proste pozicije (realiteti) ne proizvode nikakvu protivrječnost; ali pošto je veza svih realnih osobina u jednoj stvari jedna sinteza o čijoj mogućnosti mi a priori ne možemo suditi, jer nam realiteti nisu dati specifično, (»spekulativno«) ***a i kada bi se to desilo, otuda uopšte ne bi proizišao nikakav sud, jer oznaka mogućnosti sintetičnih saznanja mora uvijek da se traži samo u iskustvu, a u koje, ne može da spada predmet jedne ideje; tako slavni Lajbnic apsolutno nije uspio u onome čime se hvalio, da je saznao a priori mogućnost jednog tako uzvišenog idealnog bića.***

Prema tome, sav trud i sav rad na tako slavnom ontološkom (kartezijanskom) dokazu za egzistenciju nekoga najvišeg bića na osnovu pojmova propali su uzalud, i zaista iz prostih ideja neki čovjek ne bi isto tako mogao postati bogatiji u saznanju, kao što neki trgovac ne bi mogao postati bogatiji u novcu ako bi radi poboljšanja svoga stanja prikačio svojoj gotovini u kasi nekoliko nula.

Peti odsjek

trećega glavnoga dijelâ

O NEMOGUĆNOSTI KOSMOLOŠKOG DOKAZA ZA EGZISTENCIJU BOGA

Želja da se iz jedne ideje koja je sasvim proizvoljno skicirana izvede egzistencija onoga predmeta koji njoj odgovara to je bilo nešto sasvim neprirodno i jedno prosto novo učenje u školsko oštroumlje. U stvari, nikada se ne bi pošlo ovim putem da prethodno um nije osjetio potrebu da za egzistenciju uopšte pretpostavi nešto nužno (kod čega se u penjanju može stati) i da on, pošto ova nužnost mora da bude bezuslovna i *a priori* ***izvjesna, nije bio prinuđen da traži neki pojam koji bi po mogućnosti zadovoljio taj zahtjev i pružio mogućnost da se potpuno a priori sazna neka egzistencija. Vjerovalo se da se ovaj pojam može naći u ideji najrealnijega od svih bića i tako je ova ideja bila upotrebljena samo radi određenijeg saznanja onoga o čemu se već s druge strane steklo uvjerenje da mora postojati, to jest, radi određenijeg saznanja nužnoga bića. Međutim, ovaj prirodni put uma bio je prikriven, pa umjesto da se s tim pojmom završi, učinjen je pokušaj da se s njim počne, da bi se iz njega izvela nužnost postojanja koju je on stvarno imao samo da dopuni. Otuda je proizašao promašeni*** ontološki ***dokaz, koji nije dovoljan ni sa gledišta prirodnog zdravog razuma ni sa gledišta metodskog ispitivanja.***

Kosmološki dokaz ***koji ćemo sad ispitati zadržava vezu apsolutne nužnosti sa najvišim realitetom; ali umjesto da izvodi***

nužnost egzistencije iz najvišeg realiteta, kao što čini ontološki dokaz, on, naprotiv, izvodi iz unaprijed date bezuslovne nužnosti nekog bića njegov bezgranični realitet, i na taj način postavlja sve bar na kolovoz jednog zaključivanja o kome ne znam da li je pravilno ili je sofističko, ali koje je bar prirodno, te koje ima najviše ubjedljivosti ne samo za običan, već i za spekulativan razum; i, uistinu, ono daje očigledno za sve dokaze prirodne teologije prve osnove, kojih se uvijek pridržavalo i kojih će se ubuduće pridržavati, pa neka ih uljepšavaju i prikrivaju kako hoće. Mi ćemo sada izložiti i proučiti ovaj dokaz koji je Lajbnic zvao takođe dokaz o nepredviđenosti svijeta.

On glasi ovako: ako postoji ma koja stvar, onda mora postojati i neko apsolutno ***nužno biće. Postojim bar ja sâm: dakle, postoji neko apsolutno nužno biće. Donja premisa sadrži jedno iskustvo; gornja premisa sadrži izvođenje egzistencije onoga što je nužno iz nekoga iskustva uopšte.****

*** Ovaj zaključak je isuviše poznat da bi bilo potrebno da ga ovdje iscrpno izlažemo. On se zasniva na prirodnome zakonu kauzaliteta koji je bitno važno transcendentalan i koji glasi: da*** sve što je slučajno ***ima svoj uzrok koji, ako je opet i on slučajan, mora isto tako imati uzrok, dok se niz međusobno određenih uzroka mora završiti kod nekog apsolutno nužnog uzroka bez koga on ne bi bio potpun.***

I tako ovaj dokaz počinje upravo iskustvom, te, dakle, nije izveden potpuno a priori ili ontološki; i pošto se predmet svega mogućeg iskustva zove svijet, to se on zbog toga zove

kosmološki dokaz. Pošto on apstrahuje i od svake naročite osobine predmeta iskustva, osobine na osnovu koje se ovaj svijet može razlikovati od svakog mogućeg svijeta, to se on već po svome nazivu razlikuje od fizičko-teološkog dokaza, koji se zasniva na posmatranjima naročite osobine ovoga našeg čulnog svijeta.

Dalje se ovaj dokaz razvija ovako: nužno biće može da bude određeno samo na jedan jedini način, hoće se reći, ono može od svih mogućih suprotnih predikata da bude određeno samo jednim od njih; prema tome, ono mora da bude svestrano određeno svojim pojmom. Ali moguć je samo jedan jedini pojam o stvari koji nju određuje svestrano a priori, a to je pojam biče realizma. Prema tome, pojam najrealnijega bića jeste jedini pojam kojim se može zamisliti neko nužno biće, a to znači da jedno najviše biće postoji nužnim načinom.

U ovome kosmološkom dokazu nalaze se mnogi sofistički osnovni stavovi, te se čini kao da je spekulativni um uložio ovdje svu svoju dijalektičku vještinu da bi proizveo najveći mogući transcendentalni privid. Međutim, mi ćemo za trenutak ostaviti na stranu ispitivanje tih sofizama da bismo samo istakli jedno lukavstvo uma kojim on jedan stari argument, prerušivši ga u novu odjeću, postavlja kao neki nov argument i kojim se poziva na saglasnost dvaju svjedoka od kojih je jedan svjedok čistog uma, a onaj drugi prema svome uvjerenju jeste iz iskustva, dok je, uistinu, to onaj prvi svjedok koji je samo promijenio svoje odjelo i glas da bi bio smatran za drugog svjedoka. Da bi svoj temelj položio sasvim sigurno, ovaj se dokaz oslanja na iskustvo, te time daje sebi izgled kao da se razlikuje od ontološkog dokaza koji se potpuno oslanja samo na čiste pojmove a priori. Međutim, kosmološki dokaz služi se ovim

iskustvom samo da bi učinio jedan jedini korak, a to je korak ka egzistenciji nekog nužnog bića uopšte. Empirički dokaz ne može ništa da kaže o tome kakve osobine ima ovo biće, te se um potpuno rastaje sa njim i iza sve samih pojmova ispituje: kakve, osobine mora uopšte da ima neko apsolutno nužno biće, to jest koja stvar među svima mogućim stvarima sadrži u sebi uslove koji su potrebni (zahtjevima) za apsolutnu nužnost. Um sada vjeruje da se ovi uslovi nalaze samo i jedino u pojmu nekog najrealnijeg bića, pa prema tome zaključuje: to je apsolutno nužno biće. Međutim, jasno je da se pri tom pretpostavlja: da pojam jednog bića najvišeg realiteta potpuno zadovoljava pojam apsolutne nužnosti u egzistenciji, te da se apsolutna nužnost može izvesti iz pojma najvišeg realiteta; a to je jedan stav koji je postavio ontološki dokaz. Dakle, ontološki dokaz se usvaja u kosmološkom dokazu i uzima se za njegov osnov, a to se, međutim, htjelo izbjeći. Jer apsolutna nužnost jeste jedna egzistencija izvedena iz samih pojmova. Ako ja sada kažem: pojam biče realizma jeste jedan takav pojam i to jedini pojam koji je podesan za nužnu egzistenciju i koji je njoj adekvatan, onda moram priznati da se nužna egzistencija može iz njega izvesti. Prema tome, takozvani kosmološki dokaz ima dokazne snage samo ukoliko se u njemu obuhvata ontološki dokaz koji je iz sve samih pojmova, a važno iskustvo je sasvim besciljno; ono je možda samo radi toga da nas navede na pojam apsolutne nužnosti, a ne da nam je pokaže na nekoj određenoj stvari. Jer, čim mi sebi postavimo taj cilj, odmah moramo napustiti svako iskustvo i među čistim pojmovima tražiti onaj pojam koji sadrži uslove mogućnosti nekog apsolutno nužnog bića. Ali, ako se na taj način uvela samo mogućnost nekog takvog bića, onda je dokazana i njegova egzistencija; jer to onda znači: među svim

onim što je moguće nalazi se jedno biće koje u sebi sadrži apsolutnu nužnost, hoće se reći, to biće postoji apsolutno nužno.

Svi sofizmi u zaključivanju mogu se otkriti najlakše ako se izlože onako kako valja. Evo jednog takvog izlaganja.

Ako je tačan ovaj stav: svako apsolutno nužno biće jeste u isto vrijeme najrealnije biće (taj stav je nervni dokaz ***kosmološkog dokaza), onda je nužno da se on kao i svi potvrdni sudovi mogu obrnuti bar*** slučajno***, te će glasiti: poneka najrealnija bića jesu u isto vrijeme apsolutno nužna bića. Međutim, jedno*** biče realizma ***ne razlikuje se ni po čemu od nekog drugog takvog bića, te otuda ono što važi za*** neka ***bića koja se nalaze pod ovim pojmom to važi i za*** sva ***ta bića. Prema tome, moći ću da (u ovome slučaju) izvedem potpuno obrtanje, to jest moći ću da kažem: svako najrealnije biće jeste jedno nužno biće. I pošto je ovaj stav određen samo iz čistih*** (»svojih«) ***pojmova a priori, to i sam pojam najrealnijeg bića mora sadržavati u sebi i njegovu apsolutnu nužnost; to je upravo ono što je tvrdio ontološki dokaz, a što kosmološki dokaz nije htio da prizna, ali ga je ipak uzeo za osnov svojih zaključaka, iako na prikriven način.***

Tako je, dakle, ovaj drugi dokaz, koji izvodi spekulativni um da bi dokazao egzistenciju najvišeg bića, ne samo pogrešan kao i prvi, već mu se mora zamjeriti i to što sadrži u sebi jedno ignorisanje liste (spiska)***, pošto nam obećava da će nas povesti jednim novim putem, međutim, poslije jednog malog zaobilaženja on nas opet vraća na stari put koji smo mi radi njega napustili.***

Malo prije sam kazao da se u ovom kosmološkom argumentu skriva jedno čitavo gnijezdo dijalektičkih

pretjeranih zahtjeva koji se u transcendentalnoj kritici lako mogu otkriti i razoriti. Ja ću ih sada samo navesti, a čitaocu koji je već izvježban prepustit ću da varljive osnovne stavove dublje prouči i da ih opovrgne.

Tu se na primjer nalazi prvo: transcendentalni osnovni stav po kome se iz onoga što je slučajno zaključuje na neki uzrok. Ovaj osnovni stav važi samo za čulni svijet, a izvan njega on je naprotiv bez ikakvog smisla. Jer prost intelektualan pojam o onome što je slučajno ne može da proizvede nikakav sintetičan stav, kao što je stav kauzaliteta, a ovaj osnovni stav ima značenje i primjenu samo i jedino u čulnome svijetu; međutim, ovdje bi trebalo da on posluži upravo da bi se izašlo izvan čulnoga svijeta. Drugo, zaključak u kome se iz nemogućnosti beskonačnog niza uzroka koji su dati jedan prije drugog u čulnome svijetu izvodi neki prvi uzrok; međutim, principi upotrebe uma ne daju nam pravo da taj zaključak primijenimo čak ni u iskustvu, a još manje možemo taj osnovni stav da proširimo izvan iskustva (dokle se ovaj lanac nikako ne može protegnuti). Treće: lažno zadovoljstvo samim sobom koje um osjeća povodom završenja ovoga niza i koje dolazi otuda što mi naposljetku odbacujemo svaki uslov bez koga nije moguć nikakav pojam jedne nužnosti, pa, pošto se tada ništa ne može shvatiti, mi pretpostavljamo da je to završenje našeg pojma. Četvrto: brkanje logičke mogućnosti nekog pojma o cjelokupnom ujedinjenom realitetu (bez unutrašnje protivrječnosti) sa transcendentalnom mogućnošću, kojoj je potreban neki princip ispravnosti jedne takve sinteze, a koji se princip opet može odnositi samo na polje mogućih iskustava itd.

Vještina kosmološkog dokaza ima za cilj samo da izbjegne onaj dokaz koji egzistenciju nekog nužnog bića hoće da izvede a

priori iz samih pojmova i koji bi se morao izvesti ontološki, a mi se za to osjećamo potpuno nesposobni. U tome cilju izvodimo, ukoliko je to moguće, iz jedne stvarne egzistencije (nekog iskustva uopšte), koja je uzeta za osnov, neki njen apsolutno nužan uslov. Tada nemamo potrebe da objašnjavamo mogućnost ovoga uslova. Jer ako je dokazano da on postoji, onda je to pitanje o njegovoj mogućnosti sasvim izlišno. Ako hoćemo bliže da odredimo prirodu ovoga nužnoga bića, onda mi ne tražimo ono što je dovoljno da bi na osnovu njegovoga pojma shvatili nužnost egzistencije; jer kada bismo to mogli, onda nam ne bi bila potrebna nikakva empirička pretpostavka; ne, mi tražimo samo negativan uslov (conditio sine qua non) bez koga neko biće ne bi bilo apsolutno nužno. I, zaista, to bi bilo moguće u svakoj drugoj vrsti zaključaka u kojima se iz jedne date posljedice izvodi njen osnov; međutim, ovdje je po nesreći taj slučaj da se onaj uslov koji zahtjeva apsolutna nužnost može naći samo u jednom jedinom biću, koje bi uslijed toga moralo u svome pojmu sadržavati sve ono što je potrebno za apsolutnu nužnost i koje prema tome čini mogućim da se o njoj zaključi a priori; drugim riječima, ja bih morao moći da izvedem i obrnut zaključak, a to je: ona stvar kojoj ovaj pojam (najvišega realiteta) pripada jeste apsolutno nužna; a ako ne mogu tako da zaključujem (što treba da priznam ako hoću da izbjegnem ontološki dokaz), onda sam nasjeo i na svome novom putu, te se nalazim opet ondje odakle sam pošao. Najzad, pojam najvišeg bića rješava a priori sva ona pitanja koja se mogu postaviti s obzirom na unutrašnje odredbe neke stvari, te je on uslijed toga jedan ideal kome nema ravna, jer opšti pojam tu stvar u isto vrijeme odlikuje kao jedan individuum za razliku od svih mogućih stvari. Ali na pitanje o svojoj sopstvenoj egzistenciji on ne daje odgovor koji zadovoljava, premda je do njega jedino

stalo, te se na traženje onoga koji je priznao egzistenciju nekog nužnog bića, pa je htio samo da zna koja se među svima stvarima mora smatrati za nužno biće, nije moglo odgovoriti: ovo ovdje, to je nužno biće.

Može biti da mi imamo pravo da pretpostavimo egzistenciju nekog bića koje je savršeno dovoljno kao uzrok za sve moguće posljedice, te da tako olakšamo umu jedinstvo eksplikativnih osnova koje on traži. Međutim, otići tako daleko, pa štaviše tvrditi: takvo jedno biće postoji nužno, to nije više skromno iskazivanje neke dopuštene hipoteze, već drsko polaganje prava na apodiktičnu izvjesnost; jer, u stvari, ako smo uvjereni da znamo za neku stvar da je apsolutno nužna, onda i to naše znanje o njoj mora da bude apsolutno nužno.

Cijeli problem transcendentalnoga ideala svodi se na ovo: ili da se za apsolutnu nužnost nađe neki pojam ili da se za pojam ma koje stvari utvrdi njena apsolutna nužnost. Ako je moguće jedno od toga dvoga, onda mora da je moguće i ono drugo; jer um saznaje kao apsolutnu nužnost samo ono što je nužno na osnovu svoga pojma. Ali i jedno i drugo potpuno prevazilaze sve najveće napore koje činimo da bismo u ovoj stvari zadovoljili naš razum, ali isto tako i sve naše pokušaje da ga zbog ove njegove nemoći umirimo.

Bezuslovna nužnost, koja nam je kao posljednji nosilac svih stvari tako neophodno potrebna, jeste pravi ponor za ljudski um. Čak i vječnost, ma u kakvim je jezivim i uzvišenim slikama opisivao jedan Haler*, ipak ne čini na duh onaj utisak vrtoglavice; jer vječnost samo* mjeri *trajanje stvari, ali ona ih ne* nosi. *Nije moguće otkloniti od sebe misao, ali isto tako nije moguće sa njom se pomiriti, to jest, da neko biće, čak i ono koje mi sebi predstavljamo kao najviše od svih mogućih bića, govori*

tako reći samo sebi: ja postojim iz vječnosti u vječnost; izvan mene ne postoji ništa drugo nego samo ono što je po mojoj volji tu; ali otkuda sam ja***? Ovdje sve pod nama tone, te najveće savršenstvo kao i najmanje lebde bez ikakvog oslonca pred spekulativnim umom, koga ništa ne staje da pusti da i jedno kao i drugo iščeznu bez ikakve smetnje.***

Mnoge prirodne sile koje ispoljavaju svoju egzistenciju u izvjesnim posljedicama ostaju nepristupačne za naše proučavanje, jer mi ih na osnovu posmatranja ne možemo dovoljno duboko ispitati. Transcendentalni objekat koji leži u osnovi pojava, a sa njim i onaj uzrok koji čini da naša čulnost ima ove posljednje uslove, a ne neke druge, jesu i ostaju za nas neobjašnjivi, iako je uostalom sama stvar data, samo što nije saznata. Ali jedan ideal čistoga uma ne može se nazvati neobjašnjivim***, jer on nema ničim drugim da pravda svoj realitet već jedino potrebom našega uma da njime završava svako sintetično jedinstvo. Prema tome, pošto on nije dat čak ni kao predmet koji se može zamisliti, to kao takav ne može biti takođe ni objašnjiv; naprotiv, on kao prosta ideja mora da ima svoje sjedište u umu i da tu nađe svoje objašnjenje, te dakle da bude objašnjiv; jer naš se um sastoji upravo u tome što možemo dati račun o svima našim pojmovima, mnjenjima i tvrđenjima bilo na osnovu objektivnih razloga ili, ako su oni neki prost privid, na osnovu subjektivnih razloga.***

u svima transcendentalnim dokazima za egzistenciju nekog nužnog bića

Oba dosadašnja dokaza bili su izvedeni transcendentalno, to jest nezavisno od empiričkih principa. Jer iako kosmološki dokaz uzima za osnov neko iskustvo uopšte, on ipak nije izveden na osnovu ma koje naročite osobine iskustva, već na osnovu čistih principa uma u odnosu prema nekoj egzistenciji koja je data na osnovu empiričke svijesti uopšte, pa štaviše napušta i to

rukovođenje da bi se oslonio na sve same čiste pojmove. Šta je sada u ovim transcendentalnim dokazima uzrok privida koji je dijalektičan, ali ipak prirodan i koji spaja pojmove nužnosti i najvišega realiteta, pa ono što ipak može biti samo ideja realizira i hipostazira? Koji je uzrok te neminovnosti što mi među egzistentnim stvarima moramo pretpostaviti neko biće kao nužno po sebi, a da ipak pred egzistencijom jednog takvog bića sa užasom odstupamo kao pred nekim ponorom? I kako ćemo postići da um u ovom pitanju razumije sam sebe, pa da iz kolebljivog stanja jednog nesigurnog i nestalnog odobravanja dospije do mirnog i pouzdanog saznanja?

Ima jedna stvar vrlo čudna: čim, pretpostavimo da nešto postoji, onda ne možemo izbjeći zaključak iz toga da takođe ima nešto što postoji nužnim načinom. Kosmološki dokaz osniva se na ovom sasvim prirodnom (iako zbog toga još nesigurnom) zaključku. Ali, s druge strane, mogu ja pretpostaviti koji bilo pojam neke stvari, ja ipak nalazim da nikada ne mogu pretpostaviti egzistenciju te stvari kao apsolutno nužnu i da mi,

bilo da postoji što mu drago, ništa ne smeta da zamislim njegovu neegzistenciju; prema tome, ja zaista radi onoga što postoji uopšte moram pretpostaviti nešto nužno, ali ja nijednu pojedinačnu stvar ne mogu da zamislim kao nužnu po sebi. To znači: ja nikada ne mogu da završim ***vraćanje uslovima egzistiranja, a da ne pretpostavim neko nužno biće, ali ja od njega nikada ne mogu da*** počnem**.**

Ako radi stvari koje postoje uopšte moram da zamislim nešto nužno, a pri tom nemam prava nijednu stvar da zamislim kao nužnu po sebi, onda iz toga neminovno izlazi da se nužnost i slučajnost ne mogu ticati samih stvari niti se na njih odnositi, jer bi se inače pojavila neka protivrječnost. Prema tome, nijedan od ovih dvaju osnovnih stavova nije objektivan, već oni mogu biti samo subjektivni principi uma, prema kojima mi, s jedne strane, moramo za sve što je dato kao egzistentno da tražimo nešto što je nužno, to jest da nigdje inače ne prestanemo osim kod jednog objašnjenja a priori završenoga, a, s druge strane, opet da nikad ne očekujemo ovu završenost, to jest da ništa empiričko ne usvojimo kao bezuslovno, te da tako izbjegnemo svako dalje izvođenje. Oba ova osnovna stava uzeta u tome smislu mogu vrlo lijepo ostati jedan pored drugog, to jest, kao prosto heuristični **(**»heuristički, što se odnosi na pronalaženje i otkrivanje novih činjenica i spoznaja; heuristički principi su smjernice koje služe pronalaženju novih vidika pri istraživanju i objašnjavanju**«)** ***i*** regulativni ***principi koji zadovoljavaju samo formalni interes uma. Jer jedan od njih nam kaže: vi treba da filozofirate o prirodi tako kao da za sve što pripada egzistenciji postoji neki nužan prvi osnov, i to samo zato da biste u vaše saznanje unijeli sintetično jedinstvo na taj način što idete za jednom takvom idejom, i to za***

jednim zamišljenim najvišim osnovom; a drugi osnovni stav, opominje nas da nijednu jedinu odredbu koja se tiče egzistencije stvari ne priznamo za jedan takav najviši osnov, to jest kao apsolutno nužan, već da uvijek ostavimo otvoren put ka daljem izvođenju, te da svaku od tih odredbi smatramo uvijek kao uslovljenu. Ali ako mi sve što se na stvarima opaža moramo smatrati nužnim načinom kao uslovljeno, onda se isto tako nijedna stvar (koja može biti empirički data) ne može smatrati kao apsolutno nužna.

Ali iz ovoga izlazi da mi ono što je apsolutno nužno moramo pretpostaviti izvan svijeta, jer ono treba da služi samo za princip najvećeg mogućeg jedinstva pojava kao njihov najviši osnov, i jer mi u svijetu nikada do njega ne možemo dospjeti, pošto nam ono drugo pravilo nalaže da sve empiričke uzroke jedinstva uvijek smatramo kao izvedene.

Nekad, su filozofi smatrali svaku formu prirode kao slučajnu, a materiju, kao sud običnoga uma, kao praosnovnu i nužnu. Ali da oni nisu posmatrali materiju s relativne tačke gledišta kao supstrat pojava, već da su je posmatrali po sebi u njenoj egzistenciji, onda bi ideja apsolutne nužnosti odmah iščezla. Jer ništa ne postoji što bi apsolutno vezivalo um za ovu egzistenciju, već je on može uvijek i bez spora uništiti u mislima; ali se u mislima jedino i nalazila apsolutna nužnost. Prema tome, pri ovome uvjerenju morao je da leži u osnovi neki regulativan princip. U stvari, prostornost i neprodornost (koji zajedno čine pojam materije) i jesu najviši empirički princip jedinstva pojava, i ovaj princip, ukoliko je empirički neuslovljen ima na sebi jednu osobinu regulativnog principa. Pošto svaka odredba materije koja sačinjava njen realitet, pa, dakle, i neprodornost jeste jedno dejstvo (radnja) koje mora imati svoj

uzrok, te je, prema tome, uvijek izvedeno, to ipak materija nije zgodna za ideju nužnog bića kao principa svakog izvedenog jedinstva. Pošto svaka njena realna osobina kao izvedena jeste samo uslovljeno nužna, te, dakle, može biti po sebi uništena, a sa tim bi bila uništena i cijela egzistencija materije, a ako se to ne bi dogodilo, onda bismo mi najviši princip jedinstva dostigli empirički, što se zabranjuje drugim regulativnim principom. Tako izlazi: da materija i uopšte ono što pripada svijetu nije podesno za ideju nekog nužnog prabića kao nekog prostog principa najvećeg empiričkog jedinstva, već da se ono mora staviti izvan svijeta; tada mi pojave svijeta i njihovu egzistenciju možemo uvijek spokojno izvesti iz drugih pojava, kao da nikako ne postoji neko nužno biće, a ipak možemo neprekidno težiti potpunosti izvođenja, kao da je neko takvo biće kao jedan najviši osnov pretpostavljeno.

Prema ovim posmatranjima ideal najvišeg bića nije ništa drugo do jedan regulativan *princip uma, po kome svaku* tezu *u svijetu treba posmatrati tako kao da ona proizlazi iz nekog nužnog uzroka koji je apsolutno dovoljan da bismo na njemu zasnovali pravilo jednog sistematskog i prema opštim zakonima nužnog jedinstva u objašnjenju tih veza, te ne znači tvrđenje neke egzistencije koja je po sebi nužna. Ali je u isto vrijeme neizbježno da se ovaj formalni princip posredstvom neke transcendentalne subrepcije predstavi kao konstitutivan i da se ovo jedinstvo shvati hipostatički. Jer kao što se prostor, iako je on samo jedan princip čulnosti, ipak smatra za jedno apsolutno nužno biće koje postoji za sebe i za jedan predmet koji je a priori dat po sebi, i to upravo zbog toga što on u prvom redu čini mogućim sve oblike koji su samo njegova različita ograničenja, isto tako je sasvim prirodno ovo: pošto se*

sistematsko jedinstvo prirode ne može postaviti za princip empiričke upotrebe našega uma ni na koji drugi način osim ukoliko uzmemo za osnov ideju nekog najrealnijeg bića, to se zbog toga ova ideja predstavlja kao jedan realan predmet, a ovaj predmet opet, pošto je najviši uslov, kao nužan, te se, dakle, jedan regulativan ***princip pretvara u jedan*** konstitutivan ***princip; ovo podmetanje pokazuje se u ovome: ako ja ovo najviše biće koje je u odnosu prema svijetu bilo apsolutno (bezuslovno) nužno posmatram kao stvar po sebi, onda ova nužnost nije sposobna ni za kakav pojam, te se, prema tome, morala naći u mome umu samo kao formalan uslov mišljenja, a ne kao materijalan i hipostatički uslov egzistencije.***

Šesti odsjek

trećega glavnoga dijelâ

O NEMOGUĆNOSTI FIZIČKO TEOLOŠKOG DOKAZA

Ako najzad ni pojam o stvarima uopšte ni iskustvo o nekoj egzistenciji uopšte ***ne mogu pribaviti ono što se zahtjeva, onda preostaje samo još jedno sredstvo: da se pitamo da li nam neko*** određeno iskustvo***, te, dakle, da li nam iskustvo o stvarima sadašnjeg svijeta, njihova osobina i njihov poredak ne služe kao neki dokaz na osnovu koga bismo zadobili sigurno uvjerenje u egzistenciju nekog najvišeg bića. Mi bismo takav jedan dokaz nazvali*** fizičko-teološkim***. Ako bi i taj dokaz bio nemoguć, onda uopšte nije moguće izvesti iz prosto spekulativnoga uma***

nikakav zadovoljavajući dokaz za egzistenciju nekoga bića koje bi odgovaralo našoj transcendentalnoj ideji.

Poslije svih gornjih primjedbi može se odmah uvidjeti da se na ovo pitanje može očekivati sasvim lak i ubjedljiv odgovor. Jer kako može ikad biti dato iskustvo koje bi trebalo da bude adekvatno jednoj ideji? Ideja se upravo odlikuje time što sa njom nikad ne može da se podudara neko iskustvo. Transcendentalna ideja nekog prabića koje je nužno i apsolutno dovoljno tako je ogromno velika i tako je visoko uzvišena iznad svega empiričkog koje je uvijek uslovljeno da se, s jedne strane, nikada ne može naći u iskustvu dovoljno materijala da bi se ispunio jedan takav pojam, a, s druge strane opet stalno se luta među stvarima koje su uslovljene tražeći uzalud ono što je neuslovljeno, o čemu nam nikakav zakon ma koje empiričke sinteze ne daje nikakav primjer niti ma i najmanje uputstvo za taj cilj.

Kada bi se najviše biće nalazilo u ovome lancu uslova, onda bi ono samo bilo jedan član njihovoga niza, te kao i svi niži članovi kojima je ono stavljeno na čelo i ono bi zahtijevalo dalje istraživanje radi svoga još višega uslova. Ako, međutim, hoćemo da odvojimo ovo biće od toga lanca i da ga kao neko prosto inteligibilno biće ne obuhvatamo u niz prirodnih uzroka: to jest, kao kakav most onda može um da podigne da bi dospio do njega, kada su svi zakoni koji vode od posljedica uzrocima i kada su čak svaka sinteza i svako proširivanje našega saznanja uopšte podešeni samo prema mogućem iskustvu, te, dakle, samo prema predmetima čulnoga svijeta i samo u odnosu prema njima mogu imati neko značenje?

Svijet koji nam je dat u sadašnjem trenutku, bilo da ga posmatramo u beskonačnosti prostora ili u njegovoj beskrajnoj

djeljivosti, pokazuje nam jednu tako neizmjernu pozornicu raznovrsnosti, reda, cjelishodnosti i ljepote da svaki jezik, čak prema saznanjima koja je naš slabi razum o tome mogao da pribavi, gubi pred tolikim i tako nepregledno velikim čudima svoju moć izražavanja, svi brojevi svoju moć mjerenja, i čak naše misli gube svaku određenost, tako da se naš sud o cjelini toga svijeta mora da rastvori u neko nijemo ali utoliko rječitije divljenje. Svuda vidimo neki lanac od posljedica i uzroka, od ciljeva i sredstava, svuda pravilnost u postajanju i prestajanju; i pošto ništa nije samo od sebe stupilo u ono stanje u kome se nalazi, to ono stalno ukazuje na neku drugu stvar ***kao na svoj uzrok, koji opet sa svoje strane nužno izaziva isto pitanje, tako da bi na taj način cijeli svemir morao potonuti u ponor ničega ako se ne bi pretpostavilo, nešto što bi, postojeći samo za sebe i nezavisno izvan ove beskonačne slučajne stvarnosti, istu održavalo i, kao uzrok njenoga porijekla, garantovalo njeno trajanje. Ovaj najviši uzrok (s obzirom na sve stvari svijeta), kako treba da ga zamislimo u njegovoj veličini? Mi ne poznajemo svijet u njegovoj cjelokupnoj sadržini, a još manje možemo ocijeniti njegovu veličinu upoređujući ga sa svim onim što je moguće. Ali pošto je nama, s obzirom na kauzalitet, već potrebno neko posljednje i najviše biće, šta nam onda smeta da ga u isto vrijeme prema stepenu njegovog savršenstva ne stavimo*** iznad svega što je moguće***? Mi to možemo lako učiniti, iako zaista samo na osnovu nježne skice jednog apstraktnog pojma, ako samo u njemu, kao jednoj jednostavnoj supstanciji, predstavimo koncentrisano svako moguće savršenstvo; ovaj pojam, što se tiče ekonomije principa, (***»ekonomija (grč. oikos = kuća, dom, kućanstvo i nómos = zakon), gospodarstvo, njegovo vođenje, organizovanje i racionalno upravljanje njime«***) udovoljava zahtjevu našega uma, u sebi ne sadrži***

nikakve protivrječnosti i čak služi proširivanju upotrebe uma u oblasti iskustva ukazujući mu na red i kao cjelovitost u njemu, a nigdje se ne protivi odlučno nekome iskustvu.

Ovaj dokaz zaslužuje da se uvijek spomene s poštovanjem. On je najstariji, *najjasniji i najviše odgovara običnom ljudskom umu. On podstiče na proučavanje prirode, i kao što on sam postaje iz toga poučavanja i od njega stalno dobija nove snage. On ukazuje na ciljeve i namjere ondje gdje ih naše posmatranje ne bi moglo otkriti samo od sebe i proširuje naše saznanje o prirodi dajući nam za putovođu jedno naročito jedinstvo čiji se princip nalazi izvan prirode. Ova saznanja, dejstvuju opet povratno na svoj uzrok, to jest na ideju koja ih je izazvala, te našu vjeru u nekog najvišeg tvorca pojačavaju do jednog neodoljivog ubjeđenja.*

Prema tome, ako bi neko htio da umanji ugled ovoga dokaza, to bi bilo ne samo nešto neutješno, već takođe nešto sasvim uzaludno. Um, koji se stalno uzdiže na osnovu tako jakih dokaza koji, iako su samo empirički, stalno rastu u njegovim rukama, ne može nikakvim sumnjama suptilne i apstraktne spekulacije da bude tako utučen da se ne bi mogao na osnovu jednog pogleda na čuda prirode i na veličanstvenost svjetske zgrade prenuti iz svake sofističke neodlučnosti kao iz nekog sna, pa da se, idući od jedne veličine do druge, popne do najveće od svih veličina i da, penjući se od onoga što je uslovljeno ka njegovom uslovu, dospije do najvišeg i bezuslovnog tvorca.

Ali iako mi nemamo ništa da primjetimo protiv razumnosti i isplativosti ovog metoda, već ga, naprotiv, možemo preporučiti i potkrijepiti, ipak mi zbog toga ne možemo odobravati da on polaže pravo na apodiktičku izvjesnost i na jedno odobravanje za koje ne bi bila potrebna ničija milost ili tuđa pomoć. Ako se

dogmatski govor nekoga podrugljivog sofiste zamjeni tonom umjerenosti i skromnosti jednoga vjerovanja koje je dovoljno radi umirenja, a koje ipak ne zahtjeva bezuslovnu podčinjenost, to nikako ne može škoditi dobroj stvari. Ja, prema tome, tvrdim: fizikoteološki (»fizikoteologija (grč.) = teologija iz prirodnih osnova. Sve u prirodi događa se sa svrhom, iz čega se zaključuje na postojanje Boga**«) *dokaz nikad ne može sam da utvrdi egzistenciju nekog najvišeg bića, već uvijek mora da prepusti ontološkome dokazu (kome on služi samo kao uvod) da on dopuni ovaj nedostatak, te, dakle, da ontološki dokaz sadrži u sebi*** jedino mogući osnov dokaza ***(ukoliko uopšte postoji samo jedan spekulativni dokaz) preko koga ne može da prođe nikakav ljudski um.***

Glavni momenti fizičko teološkog dokaza jesu ovi: **1.)** ***U svijetu se svuda nalaze jasni znaci jednoga poretka koji je utvrđen prema određenome cilju, koji je izveden sa velikom mudrošću i koji čini jednu cjelinu koja se ne može opisati ni po raznovrsnosti njene sadržine ni po beskonačnoj veličini njenog obima.*** **2.)** ***Ovaj sa svrhom (svrhoviti) poredak je sasvim tuđ stvarima u svijetu i pripada im samo slučajno, to jest priroda različitih stvari ne bi mogla sama pomoću tolikih saglasnih sredstava da se podudara sa određenim krajnjim ciljevima da ta sredstva nije naročito za to izabrao i podesio neki*** razumni ***princip reda, rukovodeći se idejama koje mu leže u osnovi.*** **3.)** ***Prema tome, postoji neki uzvišeni i mudri uzrok, koji mora da bude uzrok svijeta ne prosto kao neka svemoćna priroda koja slijepo dejstvuje pomoću plodnosti, već kao inteligencija koja dejstvuje na osnovu slobode.*** **4.)** ***Jedinstvo toga uzroka može se izvesti iz jedinstva uzajamnog odnosa dijelova svijeta kao članova jedne veštačke građevine, i to u oblasti dokle doseže***

naše posmatranje sa izvjesnošću, a izvan nje, prema svim principima analogije, sa vjerovatnošću.

Ne želeći da se ovdje inatimo (»simpatišemo«) ***sa prirodnim umom oko njegovog zaključka u kome on na osnovu sličnosti nekih prirodnih proizvoda sa onim što proizvodi ljudska vještina kada, vršeći nad prirodom nasilje, nagoni je da ne djeluje prema svojim ciljevima, već da se potčini našim ciljevima, u kome zaključku, kažem, prirodni um (na osnovu sličnosti prirodnih proizvoda sa kućama, brodovima, satovima) izvodi da će upravo takav isti kauzalitet, u stvari, razum i volja, činiti osnov i same prirode, i u kome dalje izvodi unutrašnju mogućnost prirode koja slobodno dejstvuje (koja u prvom redu čini mogućom svaku vještinu, a možda čak štaviše i sam um) još iz neke druge, premda natčovječanske vještine, mi, iako to zaključivanje ne bi možda moglo da izdrži najstrožu transcendentalnu kritiku, ipak moramo priznati da, ako treba jednom da imenujemo neki uzrok, ne možemo u toj stvari postupiti sigurnije nego po analogiji (takvih) sa svrhom stvorenih tvorevina čiji su nam uzroci i njihovo djelovanje potpuno poznati. Um se ne bi mogao samim sobom opravdati kada bi od kauzaliteta koji poznaje prešao ka nejasnim i nerazumljivim eksplikativnim principima koje ne poznaje.***

Prema ovome zaključku koje su sa svrhom (namjerom, cjelishodnosti) skladnosti tolikih pojava u prirodi dokazivale bi samo slučajnost forme, ali ne materije, to jest supstancije u svijetu; jer radi postizanja ovog drugog cilja bilo bi još potrebno da se može dokazati: da stvari u svijetu ne bi prema opštim zakonima bile sposobne za takav poredak i sklad kada ne bi čak i po svojoj supstanciji ***bile proizvod neke najviše mudrosti; a za to bi bili potrebni sasvim drukčiji dokazi nego što su oni dokazi***

koji su izvedeni na osnovu analogija sa ljudskom vještinom. Ovaj dokaz, dakle, mogao bi u najboljem slučaju da demonstrira nekog neimara svijeta ***koji bi uvijek bio veoma ograničen valjanošću materijala koji prerađuje, ali ne i jednog tvorca svijeta čijoj bi ideji bilo sve potčinjeno. Međutim, to nije ni najmanje dovoljno za onaj veliki cilj koji imamo u vidu, to jest da dokažemo neko prabiće koje je apsolutno dovoljno za sve. Ako bismo htjeli da dokažemo slučajnost same materije, onda bismo morali pribjeći nekom transcendentalnom argumentu, a to je upravo ovdje trebalo izbjeći.***

Dakle, ovaj zaključak polazi od poretka sa svrhom ***i od (cjelishodnosti), koji se svuda u svijetu mogu posmatrati, kao od sasvim slučajnog*** ustrojstva ***(strukture), pa izvodi egzistenciju jednoga uzroka koji je sa*** njima u srazmjeri***. Ali pojam toga uzroka mora da nam da jedno sasvim određeno saznanje o njemu, te on može biti samo pojam o jednome biću koje posjeduje svu moć, svu mudrost itd., jednom riječju svu savršenost kao neko biće dovoljno za sve. Jer predikati o moći i izvanrednosti koje su*** vrlo velike***, zadivljujuće i neizmjerne, ne daju nam nikakav određeni pojam i*** ne kazuju ***nam zapravo šta je stvar po sebi, već su ti predikati samo relativne predstave o veličini predmeta koji posmatrač (svijeta) upoređuje sa samim sobom i sa svojom moći shvatanja, te oni ispadaju podjednako veliki, bilo da se uveličava predmet bilo da se u odnosu prema njemu umanjuje posmatrački subjekat. Ako je stalo do veličine (savršenstva) neke stvari uopšte, onda nema nikakvog određenog pojma osim onog koji obuhvata svu moguću savršenost, i samo je cjelokupnost (potpunost, kompletnost) realiteta u pojmu potpuno određena.***

Ali ja se nadam da niko ne može za sebe tvrditi da je saznao odnos veličine svijeta koji on posmatra (kako po obimu tako i po sadržini) prema svemoći, odnos poretka u svijetu prema najvišoj mudrosti, odnos jedinstva svijeta prema apsolutnom jedinstvu tvorca itd. Prema tome, fizikoteologija nam ne može dati jedan određeni pojam o najvišem uzroku svijeta, te zbog toga ne može da bude dovoljna za jedan princip teologije koji treba da čini osnov religije.

Preći na empiričkom putu ka apsolutnom totalitetu savršeno je nemoguće. Međutim, to se u fizikoteološkom dokazu ipak pokušava. Pa koje se sredstvo upotrebljava da bi se prešlo preko jedne tako široke provalije?

Pošto se dospjelo do divljenja veličini, mudrosti, moći itd. tvorca svijeta, pa se ne može ići dalje, to se odjednom napušta ovaj argumenat izveden na osnovu iskustvenih osnova dokazivanja, pa se prelazi na slučajnost svijeta na koju se još odmah u početku zaključuje na osnovu reda i cjelishodnosti (sa svrhom, namjerom) u njemu. Jedino se od ove slučajnosti prelazi sad na egzistenciju nekog apsolutno nužnog bića samo na osnovu transcendentalnih pojmova, i od pojma apsolutne nužnosti prvoga uzroka prelazi se na pojam ovoga bića koji je potpuno određen ili koji određuje, hoće se reći na pojam realiteta koji obuhvata sve. Prema tome, fizičko-teološki dokaz je nasjeo u svome pothvatu, te u ovoj zabuni priskoči iznenada ka kosmološkom dokazu, ali pošto je ovaj dokaz samo prikriven ontološki dokaz, to on u stvari dostiže svoj cilj samo na osnovu čistoga uma, iako je u početku odricao svako vezu, *(srodstvo) sa njim, pa je sve polagao na jasne dokaze iz iskustva.*

Prema tome, fizikoteolozi nemaju razloga da se tako nadmeno ponašaju prema transcendentalnom načinu

dokazivanja i da, uobražavajući da su oni vidoviti poznavaoci prirode, gledaju na njega sa visine kao na mrežu od paučine ispredenu od mračnih zanesenjaka. Jer da su samo htjeli da ispitaju sami sebe, oni bi našli ovo: pošto su prevalili jedan dobar dio puta na zemljištu prirode i iskustva, a ipak se nimalo nisu približili svome predmetu koji se dočarava njihovome umu, da oni odjednom napuštaju ovo zemljište i prelaze u carstvo prostih mogućnosti u kome se nadaju da će se na krilima ideja *približiti onome što se izmaklo njihovome cjelokupnom empiričkom proučavanju. Verujući najzad da su se na osnovu jednog tako snažnog skoka dohvatiti tvrdog zemljišta, oni sada rasprostiru (proširuju) već određeni pojam (do koga su došli ne znajući ni sami kako) preko cijelog polja stvaranja, te ideal koji je jedino produkt (proizvod) čistoga uma objašnjavaju, premda dosta bijedno i daleko ispod dostojanstva njihovog predmeta, na osnovu iskustva, a da ipak ne priznaju da su do toga saznanja ili do te pretpostavke došli* drugom stazom*, a ne stazom iskustva.*

Prema tome, u osnovi fizičko teološkog dokaza leži kosmološki dokaz, a osnov ovoga kosmološkog dokaza čini ontološki dokaz o egzistenciji jednoga prabića kao najvišeg bića, i pošto osim ova tri puta nijedan više nije otvoren spekulativnome umu, to je ontološki dokaz, koji se sastoji iz sve samih čistih pojmova uma, jedino moguć dokaz, ako je uopšte moguć neki dokaz za jedan stav koji je tako visoko iznad svake iskustvene upotrebe razuma.

Sedmi odsjek

trećeg glavnoga dijelâ

KRITIKA SVAKE TEOLOGIJE ZASNOVANE NA SPEKULATIVNIM PRINCIPIMA UMA

Ako ja pod teologijom razumijem saznanje prabića, onda ona proizlazi ili iz čistoga uma (racionalna teologija) ***ili čak na osnovu otkrovljenja, objave*** (otkrića)***. Racionalna teologija zamišlja svoj predmet ili prosto na osnovu čistoga uma posredstvom sve samih transcendentalnih pojmova*** (biti originalan, najstvarnije, biće bića) ***i zove se*** transcendentalna ***teologija ili ga zamišlja kao najvišu inteligenciju na osnovu jednog pojma koji uzima iz prirode (naše duše), te bi se morala zvati prirodna teologija. Onaj ko priznaje samo transcendentalnu teologiju zove se*** deist **(**»deizam = učenje da je Bog stvorio svijet**«) *a ko usvaja i prirodnu teologiju zove se*** teist **(**»teizam = vjerovanje u Boga koji svijet stvara, izvan njega se nalazi i njime upravlja**«)*. Deist priznaje da mi svakako možemo saznati egzistenciju nekog prabića na osnovu samoga uma, ali da je naš pojam o njemu samo transcendentalan, to jest, samo pojam o njemu kao nekom biću koje ima cjelokupan realitet, ali koji mi ne možemo bliže odrediti. Teist tvrdi da je um u stanju da bliže odredi predmet po analogiji sa prirodom, i to tako, kao jedno biće koje svojim razumom i svojom slobodom sadrži u sebi praosnov svih drugih stvari. Prema tome, deist pod tim bićem zamišlja neki*** uzrok svijeta ***(da li on dejstvuje na osnovu nužnosti svoje prirode ili na***

osnovu slobode to ostaje neodlučeno), a teist pod tim bićem zamišlja tvorca svijeta***.***

Transcendentalna teologija ili namjerava da izvede (iznađe) egzistenciju prabića iz nekog iskustva uopšte (ne određujući ništa bliže o svijetu kome ono pripada) i zove se kosmoteologija***, ili misli da sazna njegovo biće na osnovu samih pojmova bez najmanje pomoći iskustva i zove se*** ontoteologija ***(ontološka teologija).***

Prirodna teologija ***izvodi osobine i egzistenciju tvorca svijeta iz osobine, reda i jedinstva koji se pokazuju u ovome svijetu u kome se moraju pretpostaviti dvije vrste kauzaliteta i njihova pravila, a to su priroda i sloboda. Zato se ona od ovoga svijeta penje ka najvišoj inteligenciji ili kao principu svega prirodnog reda i savršenstva ili kao principu cijelog moralnog reda i savršenstva. U prvome slučaju ona se zove*** fizička teologija***, u drugom*** etikoteologija ***(etička teologija)****

** Nije riječ o teološkom moralu; jer on sadrži moralne zakone koji* pretpostavljaju ***egzistenciju nekog najvišeg upravitelja svijeta, dok*** etikoteologija***, međutim, predstavlja jedno uvjerenje u egzistenciju nekog najvišeg bića koje se zasniva*** (»koje je zasnovano«) ***na moralnim zakonima.***

Pošto se uobičajilo da se pod pojmom Boga ne razumije samo neka vječna priroda koja kao korijen stvari slijepo dejstvuje, već neko najviše biće koje treba da je stvorilo svijet svojim razumom i svojom slobodom, i pošto nas jedino ovaj pojam interesu je, to bi se, strogo uzevši, mogla deisti ***odreći***

svaka vjera u Boga, ostavivši mu samo ono tvrđenje po kome postoji samo neko prabiće ili najviši uzrok. Međutim, pošto se niko zato što se ne usuđuje da nešto tvrdi ne smije okriviti da on štaviše to hoće da odriče, to je blaže i pravednije reći: deist ***vjeruje u jednog Boga, a*** teist ***u jednog*** živog Boga (najpametnijeg)***. Sada ćemo pristupiti istraživanju mogućih izvora svih ovih pokušaja.***

Ja ću se ovdje zadovoljiti time što ću teorijsko saznanje da definišem kao saznanje kojim saznajem ono što postoji, a praktično saznanje kao ono saznanje kojim ja sebi predstavljam ono što treba da postoji. Prema tome, teorijska upotreba uma jeste ona pomoću koje ja a priori (kao nužno) saznajem da nešto jeste, a praktična je upotreba ona kojom se a priori saznaje ono što treba da se desi. Ako je sada nesumnjivo izvjesno ili da nešto jeste ili da treba da se desi, ili da je ono ipak samo uslovljeno, onda neki određeni uslov za to može ili da bude apsolutno nužan ili se može pretpostaviti samo kao proizvoljan i slučajan. U prvom slučaju uslov se postulira (kroz tezu), u drugome se suponira (»suponirati = pretpostavljati, podmetati, dodavati još«***)*** (po hipotezi)***. Pošto postoje praktični zakoni koji su apsolutno nužni (moralni), to se onda, ako oni nužnim načinom pretpostavljaju neku egzistenciju kao uslov mogućnosti svoje*** obavezne ***snage, ova se egzistencija zbog toga mora*** postulirati***, jer se ono uslovljeno iz koga se zaključivanjem izvodi ovaj određeni uslov i samo saznanje a priori kao apsolutno nužno. Mi ćemo kasnije o moralnim zakonima pokazati da oni ne samo pretpostavljaju egzistenciju nekog najvišeg bića, već da ga oni, pošto su u drugome smislu apsolutno nužni (***»pošto je ono u drugome smislu apsolutno nužno«***), sa pravom postuliraju,***

istina samo sa praktične tačke gledišta; zasada ćemo ovo izvođenje ostaviti na stranu.

Pošto se u slučaju kada je riječ samo o onome što jeste (ne o onome što treba da je) uvijek zamišlja ono uslovljeno koje nam je dato u iskustvu isto tako kao slučajno, to se uslov koji njemu pripada ne može na osnovu njega saznati kao apsolutno nužan, već on služi samo kao jedna relativno nužna ili štaviše kao jedna pretpostavka koja je potrebna radi racionalnog saznanja onoga što je uslovljeno, međutim, koja je po sebi i a priori proizvoljna. Prema tome, ako se u teorijskom saznanju treba da sazna apsolutna nužnost jedne stvari, onda bi se to moglo desiti samo na osnovu pojmova a priori, a ne kao nekom uzroku neke egzistencije koja je data u iskustvu.

Jedno teorijsko saznanje je spekulativno *ako se odnosi na neki predmet ili na pojmove o nekome predmetu do koga se ni u jednom iskustvu ne može dospjeti. Ono stoji nasuprot* saznanju *prirode koje se odnosi samo na takve predmete ili njihove predikate koji mogu biti dati u nekom mogućem iskustvu.*

Osnovni stav po kome zaključujemo iz onoga što se dešava (od empirički slučajnoga) kao posljedice na njen uzrok jeste jedan princip saznanja prirode, ali ne spekulativnoga saznanja. Jer ako apstrahujemo od njega kao osnovnog stava, koji u sebi sadrži uslov mogućeg iskustva uopšte, pa ga, izostavivši sve empiričko, htjednemo primijeniti na ono što je uopšte slučajno, onda nema ni najmanje mogućnosti da se jedan takav sintetičan stav opravda i da se na osnovu njega shvati kako ja mogu da pređem od nečega što jeste ka nečemu što je od njega potpuno različito (što se naziva uzrokom); štaviše, pojam uzroka kao i pojam slučajnoga gube u takvoj čisto spekulativnoj

upotrebi svako značenje čiji bi se objektivni realitet mogao razumjeti in concreto.

Ako se sad iz egzistencije stvari u svijetu zaključuje na njihov uzrok, onda to zaključivanje ne spada u prirodnu upotrebu uma, već u njegovu spekulativnu upotrebu; jer prirodna upotreba uma ne odnosi (vodi) same stvari (supstancije) na neki uzrok, već samo ono što se dešava, to jest njihova stanja posmatrana kao empirički slučajna; da je sama supstancija (materija) po svojoj egzistenciji slučajna, to tvrđenje moralo bi biti jedno prosto spekulativno saznanje uma. Ali čak ako bi bila riječ samo o formi svijeta, o vrsti njegovog spoja i o izmjenama u njemu, a ja bih iz toga htio da zaključim na neki uzrok koji se potpuno razlikuje od svijeta: onda bi i to bio jedan sud prosto spekulativnoga uma, jer njegov predmet nije nikakav objekat nekoga mogućeg iskustva. Ali tada bi osnovni stav kauzaliteta potpuno bio odvojen od svoje uloge, jer on važi samo u granicama iskustva, a izvan njih je bez upotrebe, pa čak bez smisla.

Ja sada tvrdim: svi pokušaji neke čisto spekulativne upotrebe uma u pitanjima teologije jesu savršeno besplodni i po svojoj unutrašnjoj vrijednosti ništavni, a principi njegove prirodne upotrebe nikako ne vode ni do kakve teologije, te, dakle, ako ne uzmemo za osnov moralne zakone ili ako se ne rukovodimo njima, onda uopšte ne može biti ni riječi o nekoj teologiji uma. Jer svi sintetični osnovni stavovi razuma jesu po svojoj upotrebi imanentni, a za saznanje nekog najvišeg bića potrebna je njihova transcendentna upotreba, za šta naš razum nipošto nije pripremljen. Ako zakon kauzaliteta koji važi samo za iskustvo treba da dovede do prabića, onda bi i ovo prabiće moralo pripadati lancu predmeta iskustva, ali onda bi i ono kao

sve pojave bilo opet uslovljeno. A ako bi nam se i dozvolilo da preskočimo preko granice iskustva posredstvom dinamičkog zakona odnosa posljedica prema njihovim uzrocima: kakav bi nam pojam mogao pribaviti ovaj postupak? Svakako ne pojam o najvišem biću, jer iskustvo nam nikada ne pokazuje najveću od svih mogućih posljedica (koja bi svjedočila o svome uzroku). Ako bi nam se dozvolilo da ovaj nedostatak potpune odredbe ispunimo jednom prostom idejom najvišeg savršenstva i praosnovne nužnosti samo zbog toga da ne bismo ostavili nikakvu prazninu u našem umu, onda je to, uistinu, jedna milost koja nam se čini, ali to nije pravo koje možemo zahtijevati na osnovu nekog neodoljivog dokaza. Prema tome, fizikoteološki dokaz mogao bi možda da pojača druge dokaze (ako bi oni bili mogući), pošto on spaja spekulaciju sa opažanjem; međutim, sam za sebe on više priprema razum za teološko saznanje, dajući mu radi toga jedan valjan i prirodan pravac, nego što bi on sâm *mogao da završi posao.*

Iz ovoga se dakle lijepo vidi da transcendentalna pitanja dozvoljavaju samo transcendentalne odgovore, to jest odgovore koji se osnivaju samo na pojmovima a priori bez i najmanje primjese iz iskustva. Međutim, ovdje je pitanje očigledno sintetično i zahtjeva da se naše saznanje proširi izvan svih granica iskustva, to jest da se uzdigne do egzistencije nekoga bića koje treba da odgovara našoj čistoj ideji sa kojom nikada nikakvo iskustvo ne može da se izjednači. Međutim, na osnovu naših gornjih dokaza svako sintetično saznanje a priori moguće je samo na taj način što izražava formalne uslove nekoga mogućeg iskustva, te su dakle osnovni stavovi po svome važenju imanentni, to jest oni se odnose jedino na predmete empiričkoga saznanja ili na pojave. Prema tome, u pogledu teologije prosto

spekulativnog uma ne može se ni od transcendentalnog metoda ništa očekivati.

Ali i ako bi neko radije htio da posumnja u sve gornje dokaze analitike nego da se liši povjerenja u snagu tako dugo upotrebljavanih dokaza ipak je nemoguće da se on ogluši o moj poziv u kome ja zahtijevam da nađe opravdanje toga: na koji način i na osnovu kakvog nadahnuća se on usuđuje da svako moguće iskustvo preleti silom samih ideja. Ja bih molio da budem pošteđen od novih dokaza ili od popravljanja starih dokaza. Zaista, iako se ovdje nema veliki izbor, pošto se, na kraju krajeva, svi čisto spekulativni dokazi svode na jedan jedini dokaz, i to na ontološki, te se ja ne moram bojati da će mi dogmatički branioci onoga uma nezavisnog od čula naročito dosađivati svojom plodnošću, iako ja, osim toga, ne uobražavajući zbog toga da sam naročito borben, neću takođe odbiti začikavanje da u svakom pokušaju te vrste otkrijem pogrešku u zaključivanju i da tako osujetim njegov cilj, ipak oni koji su jednom već naviknuti na dogmatički način sticanja uvjerenja nikada neće napustiti potpuno nadu na bolju sreću, te ću se ja držati jedinoga opravdanoga zahtjeva: neka se na osnovu opštih razloga, izvedenih iz prirode ljudskog razuma kao i iz prirode svih ostalih izvora saznanja, nađe opravdanje načina na koji se hoće da proširuje svoje saznanje potpuno a priori i da se protegne do one oblasti u kojoj nije moguće nikakvim iskustvom, te, dakle, nikakvim sredstvom osigurati objektivni realitet ma koga pojma koji smo mi sami obrazovali. Ma kako da je razum došao do ovoga pojma, ipak se egzistencija njegovoga predmeta ne može naći u njemu analitički, jer se saznanje egzistencije *objekta sastoji upravo u tome što je ovaj objekat stavljen* izvan misli *sam po sebi. Međutim, apsolutno je*

nemoguće da neko izađe sam sobom iz nekog pojma, pa, ne pridržavajući se empiričkoga spajanja (na osnovu koga se uvijek daju same pojave), da dospije do otkrića novih predmeta i fantastičnih bića.

Ali iako um u svojoj čisto spekulativnoj upotrebi nimalo nije dovoljan za ovaj tako veliki cilj, a to je da dospije do egzistencije nekoga najvišeg bića, ipak je on u toj stvari utoliko od velike koristi što će saznanje o najvišem biću, u slučaju ako bi se ono moglo dobiti iz nekog drugog izvora, ispraviti***, učiniti ga saglasnim sa samim sobom i svakim inteligibilnim ciljem, i što će ga očistiti od svega što se ne slaže sa pojmom o prabiću i od svake primjese empiričkih ograničenja.***

Prema tome, transcendentalna teologija, i pored svega toga što je nedovoljna, ipak zadržava za sebe jednu važnu negativnu upotrebu i predstavlja neprekidnu cenzuru našega uma kada se on bavi samo o čistim idejama koje upravo zbog toga ne dozvoljavaju nikakvu drugu mjeru do transcendentalnu. Jer ako bi ikada pretpostavka nekog najvišeg i savršeno dovoljnog bića kao najviše inteligencije neosporno potvrdila svoj značaj u nekom drugom smislu, možda u praktičnom pogledu, onda bi bilo od najveće važnosti da se ovaj pojam sa svoje transcendentalne strane tačno odredi kao pojam jednog nužnog i najrealnijeg bića, pa da se iz njega odstrani sve ono što se protivi najvišem realitetu i što pripada samo pojavi (antropomorfizmu u širem smislu) **(»**antropomorfizam = prosvjetiteljstvo; **[»***prosvjetiteljstvo* = širenje kritički izloženih ideja protiv svih predrasuda i tradicionalne zaostalosti**«]** pogled po kome su sve stvari i pojave na ljudski način protumačene. Prenošenje ljudskih osobina mišljenja, osječanja i volje, na izvanjsko područje prirode i Boga. U

umjetnosti se javlja kao uživljavanje i personifikacija«) ***i u isto vrijeme da se sklone s puta sva suprotna tvrđenja, bilo da su to*** ateistička (»ateizam = bez Boga; poricanje postojanja Boga«) ***ili*** deistička ***ili*** antropomorjistička ***tvrđenja; a to se u takvom jednom kritičkom ispitivanju lako može postići, pošto oni isti razlozi iz kojih proizlazi nesposobnost ljudskoga uma u pogledu*** tvrđenja ***egzistencije takvog jednog bića jesu nužnim načinom dovoljni da se dokaže netačnost svakoga*** protiv tvrđenja***. Jer, zaista kako je moguće da se putem čiste spekulacije uma sazna: da ne postoji nikakvo najviše biće kao praosnov svega, ili da njemu ne pripada nijedna od onih osobina koje mi prema njihovim posljedicama predstavljamo sebi kao analoge sa dinamičkim realitetima jednog misaonog bića, ili da bi se one u ovom posljednjem slučaju morale podvrći svim ograničenjima koje čulnost neminovno natura onim inteligencijama koje mi poznajemo u iskustvu.***

Prema tome, najviše biće ostaje za čisto spekulativnu upotrebu uma samo jedan ideal, ali ipak ideal koji je bez nedostataka***, jedan pojam koji cjelokupno ljudsko saznanje završava i kruniše, čiji se objektivni realitet zaista na ovome putu ne može dokazati, ali se isto tako na njemu ne može ni opovrgnuti, te ako bi postojala neka etiko-teologija*** (»etika = moral; ispitivanje ciljeva i smisla moralnih htijenja, kriteriji moralnih vrednovanja«) ***koja ovaj nedostatak može nadoknaditi, onda u tom slučaju transcendentalna teologija, dotle samo problematična, može dokazati da je neophodno potrebna, i to na osnovu odredbe svoga pojma i na osnovu neprekidne cenzure uma koga čulnost često zavodi i koji nije uvijek u saglasnosti sa svojim sopstvenim idejama. Nužnost, beskonačnost, jedinstvo, egzistencija izvan svijeta (ne kao duša***

svijeta), vječnost bez uslova vremena, prisustvo svuda i na svakom mjestu bez uslova prostora, svemoć itd., to su sve sami transcendentalni predikati i otuda se njihov prečišćeni pojam, koji je svakoj teologiji veoma potreban, može dobiti samo od transcendentalne teologije.

DODATAK TRANSCENDENTALNOJ DIJALEKTICI

o regulativnoj upotrebi ideja čistoga uma

Rezultat svih dijalektičkih pokušaja čistoga uma ne samo što potvrđuje ono što smo dokazali već u transcendentalnoj analitici, a to je, da su lažni i neosnovani svi naši zaključci koji treba da nas odvedu izvan polja mogućeg iskustva, već nas on u isto vrijeme uči: da ljudski um ima pri tom neku prirodnu sklonost da prekoračuje ove granice, da su transcendentalne ideje za um isto tako bitne kao što su kategorije za razum, premda s tom razlikom što kategorije vode istini, to jest podudaranju naših pojmova sa objektom, dok ideje proizvode jedan prost ali neodoljiv privid, čijem zavođenju jedva možemo odoljeti i pomoću najstrože kritike.

Sve ono što ima osnov u prirodi naših sila mora da bude potpuno i u saglasnosti sa njihovom pravilnom upotrebom, ako samo možemo da preduprijedimo jedan određeni nesporazum i da pronađemo pravac koji je svojstven tim našim silama. Prema tome, po svemu se čini da će transcendentalne ideje imati svoju dobru, to jest imanentnu ***upotrebu, premda one mogu da budu u primjeni transcendentne i upravo zbog toga varljive, u slučaju, ako se njihovo značenje prepozna, pa se uzmu za***

pojmove o realnim stvarima. U samoj stvari ne ideja po sebi, već samo njena upotreba može u pogledu cjelokupnog mogućeg iskustva da bude ili transcendentna ili imanentna, što će zavisiti od toga da li je upravljamo na neki predmet koji njoj bitno odgovara ili je upravljamo samo uopšte na upotrebu razuma u odnosu na predmete kojima se on bavi, te sve pogreške subrepcije moraju se uvijek pripisati nekom nedostatku u moći suđenja, a nikako razumu ili umu.

Um se nikada ne odnosi neposredno na neki predmet, već samo na razum i preko njega na svoju sopstvenu empiričku upotrebu; on, dakle, ne proizvodi nikakve pojmove (o objektima), već ih samo uređuje i daje im ono jedinstvo koje oni mogu imati u svojoj najvećoj mogućoj proširenosti, to jest u odnosu prema totalitetu nizova koji razum potpuno gubi iz vida, pošto pazi samo na onu vezu na osnovu koje svuda postaju nizovi uslova u skladu s pojmovima. Prema tome, um ima zapravo za svoj predmet samo razum i njegovu potpuno po mogućnosti primjenu; i kao što razum na osnovu svojih pojmova ujedinjuje raznovrsnost u objektu, tako um sa svoje strane ujedinjuje raznovrsnost pojmova na osnovu ideja time što stavlja za cilj radnji razuma neko određeno kolektivno jedinstvo bez kojega bi se one ograničile samo na distributivno jedinstvo.

Prema tome, ja tvrdim: transcendentalne ideje nisu nikada po svojoj primjeni konstitutivne, tako da bi na taj način bili dati pojmovi nekih predmeta; one su, u slučaju ako se tako shvate, samo sofistički (dijalektički) pojmovi. Međutim, one imaju jednu izvanrednu i neophodno nužnu regulativnu upotrebu, koja se sastoji u tome što upućuju razum ka jednom određenom cilju, s obzirom na koji se linije pravaca svih njegovih pravila

slivaju u jednu tačku, koja ipak služi tome da pojmovima razuma pribavi najveće moguće jedinstvo pored najveće proširenosti, iako je ona samo jedna ideja imaginarni (fokus = usredotočenost)***, to jest jedna tačka iz koje, u stvari, pojmovi razuma ne polaze, pošto ona leži sasvim izvan granica mogućeg iskustva. Otuda zaista za nas proizlazi privid kao da su ove linije izbile*** (»isključene«) ***iz jednoga predmeta koji leži izvan oblasti saznanja koje je moguće empirički (kao što se objekti vide iza površine ogledala); ali ta iluzija (koja se ipak može spriječiti da nas ne vara) neophodno je nužna ako hoćemo, osim predmeta koji su nam pred očima, da vidimo u isto vrijeme i one predmete koji leže daleko od njih iza naših leđa, to jest ako mi u našem slučaju hoćemo da osposobimo razum da prevaziđe svako dato iskustvo (svaki dio cjelokupnog mogućeg iskustva), te, dakle, da ga osposobimo za najveće moguće i krajnje proširenje.***

Ako pregledamo saznanja našega razuma u njihovom cijelom obimu, vidjećemo da sistematičnost (» = provođenje ili održavanje sistema metodičnosti, logičkog reda u sakupljanju obrađivanju ili prikazivanju podataka«) ***saznanja, to jest njihova uzajamna povezanost, zasnovana na jednome principu, sačinjava onaj cilj koji um naročito nalaže i teži da ga ostvari. Ovo jedinstvo uma uvijek pretpostavlja neku ideju, a to je, ideju o formi neke cjeline saznanja, koja prethodi određenom saznanju dijelova i sadrži u sebi uslove koji su nužni da bi se za svaki dio odredilo a priori njegovo mjesto i njegov odnos prema ostalim dijelovima. Prema tome, ova ideja postulira potpuno jedinstvo saznanja razuma na osnovu koga to saznanje ne čini neki prosto slučajni agregat, već jedan sistem uređen prema nužnim zakonima. O ovoj ideji ne može se***

zapravo reći da je ona neki pojam o objektu, već da je pojam o potpunome jedinstvu ovih pojmova, ukoliko to jedinstvo služi razumu kao pravilo. Takve pojmove uma ne uzimamo iz prirode, već, naprotiv, mi prirodi postavljamo pitanja na osnovu tih ideja i smatramo naše saznanje sve dotle za nepotpuno dokle god nije njima adekvatno. Mi priznajemo da se teško mogu naći čista zemlja, čista voda, čist vazduh ***itd. Ipak su nam ti pojmovi potrebni (koji, dakle, što se tiče potpune čistote, imaju svoje porijeklo samo u umu) da bismo mogli tačno da odredimo onaj udio koji svaki od ovih prirodnih uzroka uzima u jednoj pojavi. Na taj način mi svodimo sve materije na zemlju (koja predstavlja u neku ruku prostu težinu), na soli i na gorljive supstancije (kao sile), najzad, na vodu i vazduh kao na posrednike (tako reći kao na mašine posredstvom kojih dejstvuju gore imenovane materije), da bismo slično kao ideji nekoga mehanizma objasnili hemijska dejstva raznih materija jednih na druge. Jer iako se, u stvari, ne izražavamo tako, ipak se takav uticaj uma na podjele prirodnjaka može vrlo lako da utvrdi.***

Ako je um jedna moć na osnovu koje se ono što je posebno izvodi iz onoga što je opšte, onda ono što je opšte ili je već po sebi izvjesno i dato, i u tome slučaju potrebna je radi supsumcije samo moć suđenja***, pa je na taj način ono što je posebno nužno određeno. Takvu primjenu uma ja nazivam apodiktičnom. Ili se, ono što je opšte samo*** problematički ***pretpostavlja i čini jednu prostu ideju, onda ono što je posebno jeste izvjesno, ali opštost pravila za taj zaključak jeste još jedan problem; tako se više posebnih slučajeva od kojih su svi izvjesni ispituju u njihovome odnosu prema pravilu kako bi se vidjelo da li oni ne proizlaze iz njega, i u tome slučaju, ako ima izgleda da svi***

posebni slučajevi koji mogu biti dati proizlaze iz njega, mi zaključujemo da pravilu pripada opštost, a iz nje izvodimo zatim sve slučajeve koji takođe nisu dati po sebi. Takvu primjenu uma ja ću da nazovem hipotetičnom.

Hipotetična primjena uma, koja se osniva na idejama koje su uzete za osnov kao problematični pojmovi, nije zapravo konstitutivna, ***u stvari ona nije po svojoj prirodi takva da se iz nje, sudeći sasvim strogo, može izvesti istinitost opštih pravila koja su uzeta kao hipoteze; jer kako možemo saznati sve moguće posljedice koje, proizlazeći iz istoga osnovnog stava koji smo usvojili, dokazuju njegovu opštost? Takva primjena uma je samo regulativna, to jest ona ima za cilj da, ukoliko je to moguće, unese jedinstvo u posebna saznanja i da na taj način*** približi ***pravilo opštosti.***

Prema tome, hipotetična primjena uma odnosi se na sistematsko jedinstvo saznanja razuma, a ovo jedinstvo je probni kamen istinitosti ***pravila. Obrnuto, sistematsko jedinstvo (kao prosta ideja) jeste samo i jedino*** projektovano ***jedinstvo koje se mora po sebi smatrati ne kao dato već samo kao problem; ali ono služi tome da se nađe neki princip za raznovrsnu i posebnu primjenu razuma i da se tim principom ova primjena razuma rukovodi i u onim slučajevima koji nisu dati, čineći je saglasnom sebi samoj.***

Međutim, iz ovoga se jedino vidi da sistematsko ili umno jedinstvo raznovrsnih saznanja razuma jeste jedan logički princip koji ima za cilj da na osnovu ideja pomogne razumu ondje gdje on sam ne može da uspostavi pravila i da u vezi s tim za raznovrsna pravila razuma pribavi, ukoliko je moguće; saglasnost pod jednim principom (sistematsku), a time i uzajamnu povezanost. Što se tiče pitanja da li su predmeti po

svojoj osobini ili je razum po svojoj prirodi, razum koji ih kao takve saznaje, po sebi određeni za sistematsko jedinstvo, i da li se ovo sistematsko jedinstvo može do izvjesnog stepena postulirati a priori i bez obzira na jedan takav interes uma, te dakle da se može reći: ova moguća saznanja razuma (među njima i empirička) imaju jedinstvo uma i stoje pod zajedničkim principima iz kojih se mogu izvesti i pored svoje različitosti: to tvrđenje bilo bi jedan transcendentalan ***osnovni stav uma koji bi sistematsko jedinstvo učinio nužnim ne samo subjektivno i logički kao metod, već i objektivno nužan.***

Objasnit ćemo to jednim slučajem primjene uma. Među različitim vrstama jedinstva, koje se izvode na osnovu pojmova razuma, nalazi se takođe jedinstvo kauzaliteta jedne supstancije koja se zove sila. Različite pojave upravo te iste supstancije pokazuju na prvi pogled toliko nejednakosti da se zbog toga u početku moraju u njoj pretpostaviti gotovo toliko sila koliko se njenih posljedica pokazuje, kao što su u čovjekovoj duši: osjećaj, saznanje, uobrazilja, sjećanje, duhovitost, moć razlikovanja, zadovoljstvo, požuda itd. U početku jedna logička maksima nalaže da se ova prividna raznovrsnost što je moguće više smanji na taj način što će se upoređivanjem otkriti skriveni identitet, pa da se vidi da li uobrazilja u vezi sa saznanjem nije sjećanje, duhovitost, moć razlikovanja, možda, štaviše, razum i um. Ideja o jednoj osnovnoj sili ***čiju egzistenciju logika nikako ne dokazuje, pokazuje se u krajnjoj liniji kao problem sistematskog predstavljanja raznovrsnih sila. Logički princip uma zahtjeva da se ovo jedinstvo što je moguće više sprovede, i ukoliko se više nađe za pojave jedne ili druge supstancije da su među sobom identične utoliko je vjerovatnije da su one samo i jedino manifestacije jedne iste sile, koja se (komparativno) može***

zvati njihova osnovna sila***. Isto se tako postupa i sa drugim pojavama.***

I komparativne osnovne sile opet se moraju upoređivati među sobom, te da se približe jednoj jedinoj radikalnoj, to jest *apsolutnoj* ***osnovnoj sili na taj način što će se otkriti ono u čemu se one podudaraju. Ali ovo jedinstvo uma je samo*** *hipotetično****. Pri tome se ne tvrdi da se jedna takva sila, u stvari, mora naći, već da se ona u interesu uma mora tražiti, u cilju da se uspostave izvjesni principi za različita pravila koja mogu biti data u iskustvu, i da se na taj način, gdje god je moguće, mora unijeti sistematsko jedinstvo u saznanje.***

Međutim, ako se obrati pažnja na transcendentalnu primjenu razuma, onda se pokazuje da ova ideja o jednoj osnovnoj sili uopšte nije određena samo kao problem radi hipotetične upotrebe, već se izdaje za objektivni *realitet****, čime se*** *postulira* ***sistematsko jedinstvo različitih sila u jednoj supstanciji i uspostavlja se jedan*** *apodiktičan* ***princip uma. U stvari, čak da nismo ni pokušali tražiti podudaranje različitih sila i, štaviše, čak i da smo nasjeli u svima pokušajima da ga nađemo, mi ipak pretpostavljamo da će jedno takvo njihovo podudaranje morati da se nađe, i to ne samo, kao u navedenom slučaju, zbog jedinstva supstancije, već čak i ondje gdje se nalaze mnoge, iako do izvjesnog stepena jednorodne supstancije, kao kod materije uopšte, um pretpostavlja sistematsko jedinstvo raznih sila, pošto posebni zakoni prirode stoje pod opštijim zakonima i ušteda principa nije samo jedan ekonomski princip uma, već unutrašnji zakon prirode.***

U stvari, nije moguće uvidjeti kako može da postoji neki logički princip umnog jedinstva pravila, ako se ne bi pretpostavio neki *transcendentalan* ***princip na osnovu koga se***

pretpostavlja a priori da je takvo jedno jedinstvo nužno i da pripada samim objektima. Jer, zaista, s kakvim pravom može um u logičkoj upotrebi da zahtjeva od nas da raznovrsne sile koje nam priroda pokazuje tretiramo tako kao da se u njima skriva neko jedinstvo i da to jedinstvo ukoliko je to moguće, izvodimo iz neke osnovne sile, ako bi on imao pravo da isto tako pretpostavi mogućnost da su sve sile raznorodne i da sistematsko jedinstvo njihovoga izvođenja nije u skladu sa prirodom? U samoj stvari, um bi u tom slučaju postupao protivno svome opredjeljenju, pošto bi stavio sebi za cilj jednu ideju koja bi potpuno protivrječila ustrojstvu (strukturi) prirode. Isto tako nije moguće reći da je um ranije to jedinstvo izveo iz slučajnih osobina prirode prema svojim principima. Jer zakon uma koji zahtjeva da se ono traži jeste nužan, pošto bez toga zakona ne bismo imali nikakvog uma, a bez uma nikakve upotrebe razuma koja je u saglasnosti sa samim sobom; a u nedostatku, takve upotrebe razuma ne bismo imali nikakve dovoljne oznake za empiričku istinitost, te, dakle, s obzirom na ovu posljednju stvar, mi moramo za sistematsko jedinstvo prirode pretpostaviti da je nužno i da ima objektivno značenje.

Ovu transcendentalnu pretpostavku nalazimo takođe u osnovnim stavovima filozofa u kojima je skrivena na jedan način dostojan divljenja, premda je oni u njima nisu uvijek raspoznali ili to sami sebi nisu priznali. Da sve raznovrsnosti pojedinačnih stvari ne isključuju identitet vrste, da se različite vrste moraju tretirati samo kao različite odredbe maloga broja rodova, a ovi rodovi kao različite odredbe još viših klasa itd., da se, dakle, mora tražiti izvjesno sistematsko jedinstvo svih mogućih empiričkih pojmova ukoliko se oni mogu izvesti iz viših i općenitijih pojmova: to je jedno školsko pravilo ili jedan

logički princip bez koga ne bi bila moguća nikakva upotreba uma, pošto mi možemo zaključiti od onoga što je opšte na ono što je posebno samo utoliko ukoliko za osnovu pretpostavljamo opšte osobine stvari pod kojima stoje njihove posebne osobine.

Međutim, da se i u prirodi nalazi neka takva harmonija, to pretpostavljaju filozofi u onome školskom pravilu koje glasi: da se bez nužde ne smiju umnožavati osnovna načela, tj. principi (da se bića bez nužde ne smiju umnožavati)***. Time se kazuje da priroda samih stvari pruža materijal za jedinstvo uma i da nas prividna beskonačnost raznovrsnosti ne smije zadržati od toga da iza nje naslućujemo jedinstvo osnovnih osobina iz kojih se ta raznovrsnost može izvesti samo posredstvom većeg broja determinacija. Premda je ovo jedinstvo samo jedna ideja, ipak je ono u svima vremenima traženo takvim vatrenim oduševljenjem da se više imalo razloga da se žudnja za njim ublažuje, nego da se podstiče. Hemičari su mnogo učinili kada su uspeli da sve soli svedu na dva glavna roda, na acidne i alkalne soli, ali oni, štaviše, pokušavaju da i ovu razliku smatraju samo kao jedan varijetet ili kao različit način ispoljavanja jednog i istog elementa. Različite vrste zemlje*** (»rude«) ***(iz kojih se sastoji kamenje i čak metali) hemičari su htjeli da postepeno svedu na tri i najzad na dva elementa; ali i time još nezadovoljni, oni se nisu mogli odreći pretpostavke da se iza tih varijeteta ipak skriva samo jedan jedini rod i da, štaviše, za njih i za soli postoji jedan zajednički princip. Možda bi neko bio sklon da pomisli da je ovaj princip samo jedno sredstvo ekonomičnosti uma kojim on hoće da uštedi sebi što je moguće više truda, i jedan hipotetičan pokušaj koji, ako uspije, upravo tim jedinstvom daje vjerovatnoće onome eksplikativnom principu koji se pretpostavlja. Međutim, jedan takav sebičan***

cilj vrlo lako može da se razlikuje od ideje na osnovu koje svaki pretpostavlja da je ovo jedinstvo uma u saglasnosti sa samom prirodom, i da um ovdje nareduje***, iako ne može da odredi granice ovoga jedinstva.***

Kada bi među pojavama koje se nama pokazuju postojala neka tako velika razlika, ne po formi (jer u tome pogledu one mogu biti slične jedna drugoj) već po sadržini, hoće se reći u pogledu raznovrsnosti bića koja postoje, tako da ni najoštriji ljudski razum, upoređujući ih jedne s drugima, ne bi mogao pronaći među njima ni najmanju sličnost (jedan slučaj koji se zaista može zamisliti), onda apsolutno ne bi postojao logički zakon rodova, pa ne bi postojao čak ni neki pojam roda, ili neki opšti pojam, štaviše, ne bi postojao nekakav razum, koji ima posla samo sa takvim pojmovima. Prema tome, logički princip rodova, ako treba da bude primijenjen na prirodu (pod kojom ja razumijem samo one predmete koji nam mogu biti dati), pretpostavlja jedan transcendentalan princip. Prema tome principu u raznovrsnosti nekoga mogućeg iskustva nužnim načinom se pretpostavlja jednorodnost (iako mi nismo u stanju da a priori odredimo njen stepen), pošto bez nje ne bi bili mogući nikakvi empirički pojmovi, pa, dakle, ni iskustvo.

Nasuprot logičkom principu rodova koji postulira identitet stoji jedan drugi princip, a to je princip vrsta koji i pored toga što stvari stoje u saglasnosti pod istim rodom ima potrebe za njihovom raznovrsnošću i razlikom i koji nalaže razumu da pazi na tu raznovrsnost isto tako kao i na onu jednorodnost. Ovaj osnovni stav (oštroumlja ili moći razlikovanja) u velikome stepenu obuzdava lakomislenost prvoga principa (duhovitosti), te um ovdje pokazuje dva suprotna interesa: s jedne strane, interes za obim ***(opštost) u pogledu rodova, s druge strane,***

interes za sadržinu (određenost) u pogledu raznovrsnosti vrsta, jer u prvom slučaju razum zaista zamišlja mnogo pod svojim pojmovima, u drugom slučaju, on utoliko više zamišlja u njima***. Ova suprotnost interesa pokazuje se u razlici metoda mišljenja kod prirodnjaka, od kojih neki (oni koji su prvenstveno skloni*** ***spekulaciji***
), budući da su tako reći neprijatelji raznovrsnosti, traže uvijek jedinstvo roda, a drugi (prvenstveno empiričke ***glave) teže neprestano tome da rasparčaju prirodu na takvu raznovrsnost da bi se gotovo morala napustiti nada da će se o pojavama u prirodi moći da sudi na osnovu opštih principa.***

U osnovi ovog posljednjeg metoda prirodno naučnog mišljenja leži očigledno i jedan logički princip, koji ima za cilj sistematsku potpunost svih saznanja; kada ja pri tome, počinjući sa rodom, silazi ka raznovrsnosti koja se pod njim može nalaziti i na taj način težim da proširim sistem, kao što u prvome slučaju, kada se penjem ka rodu, težim da ga uprostim. Jer, zaista, kako god što se iz prostora koji materija zauzima ne može vidjeti dokle njeno dijeljenje može da ide, isto se tako iz obima jednoga pojma koji označava neki rod ne može vidjeti dokle on može da se dijeli. Zato svaki rod ***zahtjeva različite*** vrste***, a one opet zahtijevaju različite*** podvrste***, te, pošto ne postoji nijedna podvrsta koja opet ne bi imala svoj obim (obim kao*** zajednički koncept, zamisao, nacrt, dizajn, plan***), to um u svome cjelokupnom proširivanju zahtjeva da se nijedna vrsta ne smatra kao po sebi posljednja, jer pošto je svaka vrsta ipak jedan pojam koji sadrži u sebi samo ono što je zajedničko različitim stvarima, to ovaj pojam ne može da bude potpuno određen i zbog toga se ne može odnositi neposredno na neki*** individuum***, te, prema tome, uvijek mora da obuhvati pod sobom druge pojmove, to jest podvrste. Ovaj zakon specifikacije***

mogao bi se izraziti ovako: da se varijacije bića ne smiju naglo umanjiti**.**

Međutim, lako se može vidjeti da bi i ovaj logički zakon bio bez smisla i bez primjene kada se ne bi zasnivao na jednom ***transcendentalnom*** zakonu specifikacije**. (»**specifikacija = nabrajanje pojedinosti koje potpadaju pod neki opšti pojam; kod svakog razmatranja strogo zadovoljiti zakon specifikacije kao i zakon homogeniteta **[»**homogen = istorodan, iste vrste, u sebi jednak, istog porijekla**«]** ali nipošto jedan na uštrb drugome**«)** ***Ovaj zakon zaista ne zahtjeva od stvari koje mogu biti predmeti našega saznanja neku realnu*** beskonačnost ***njihovih razlika, pošto logički princip kojim se tvrdi samo*** neodređenost ***logičkoga obima u pogledu moguće podjele ne daje za to nikakvog povoda; ali on ipak nalaže razumu da pod svakom vrstom koja nam se pokaže traži podvrste i za svaku razliku manje razlike. Jer zaista, ako ne bi bilo nikakvih*** nižih ***pojmova, onda ne bi bilo ni*** viših ***pojmova. Međutim, razum saznaje sve samo na osnovu pojmova; prema tome, ma koliko otišao daleko u podjeli, on ipak nikada ne saznaje ništa na osnovu prostog opažanja, već uvijek opet na osnovu nižih pojmova. Saznanje pojava u njihovoj svestranoj određenosti (koje je moguće samo na osnovu razuma) zahtjeva da se pojmovi razuma neprekidno specifikuju i da se ide ka razlikama koje su još preostale, a od kojih se apstrahovalo u pojmu vrste, a još više u pojmu roda.***

Ovaj zakon specifikacije takođe se ne može izvesti iz iskustva, jer iskustvo nikako ne može da otkrije neke tako opsežne vidike. Empirička specifikacija će uskoro zastati u svome razlikovanju raznovrsnih stvari ako se ne pridržava transcendentalnog zakona specifikacije koji joj prethodi kao

jedan princip uma, koji od nje zahtjeva da traži takvu razliku i da je ipak pretpostavlja čak i kada se ona čulima ne pokazuje. Da bi se otkrilo da ima upijajućih (tj. apsorbnih) materija različitih vrsta (krečnih i nekih drugih ***materija), bilo je potrebno prethodno imati neko pravilo uma, koji, pretpostavljajući da je priroda tako bogata da se u njoj mogu naslućivati razlike, stavlja razumu u zadatak da ih traži. Jer zaista naš razum je moguć, s jedne strane, samo pod pretpostavkom da u prirodi ima razlika kao, s druge strane, pod uslovom da su objekti u prirodi po sebi jednorodni, jer upravo ona raznovrsnost koja se obuhvata pod jednim pojmom omogućava primjenu toga pojma i rad razuma.***

Prema tome, um priprema razumu njegovo polje rada: **1.)** ***na osnovu principa*** jednorodnosti ***onih raznovrsnosti koje se nalaze pod višim rodovima;*** **2.)** ***na osnovu osnovnog stava*** varijeteta ***one jednorodnosti koja se dijeli na niže vrste; i da bi upotpunio sistematsko jedinstvo on dodaje*** **3.)** ***još zakon*** afiniteta **(**»afinitet = srodnost, bliskost, privlačnost, naklonost. U teoriji saznanja označava se afinitetom »osnov mogućnosti asocijacija različitoga, ukoliko leži u objektu«, a sam je afinitet transcendentalan**«)** ***svih pojmova u kome se nalaže kontinuirano prelaženje od svake vrste svakoj drugoj vrsti posredstvom postepenoga povećavanja razlike. Mi ove osnovne stavove možemo nazvati principima*** homogeniteta, specifikacije i kontinuiteta ***formi. Princip kontinuiteta proizlazi iz sjedinjavanja prvih dvaju principa, i to poslije, pošto se sistematska veza završila u ideji kako penjanjem ka višim rodovima tako i silaženjem ka nižim vrstama; jer tada su sve razne vrste među sobom srodne, pošto one sve skupa***

proizlaze iz jednog jedinog najvišeg roda na osnovu njegove proširene determinacije.

Sistematsko jedinstvo koje je potčinjeno pod ova tri logička principa možemo sebi učiniti očiglednim na sljedeći način. Mi svaki pojam možemo da posmatramo kao neku tačku koja kao stanovište (pogled) nekoga posmatrača ima svoj horizont, to jest jednu množinu stvari koje se sa nje mogu predstaviti i tako reći pregledati. U unutrašnjosti ovoga horizonta mora se pokazati beskonačna množina tačaka od kojih opet svaka ima svoj uži horizont, hoće se reći da svaka vrsta na osnovu principa specifikacije sadrži u sebi podvrste, te se logički horizont sastoji samo iz užih horizonata (podvrsta), a ne iz tačaka koje nemaju nikakvog obima (iz individua). Međutim, za različite horizonte, to jest za rodove koje određuju toliki pojmovi, možemo zamisliti jedan zajednički horizont sa koga se oni kao sa neke centralne tačke svi skupa mogu pregledati i koji predstavlja viši rod, dok, naposljetku, najviši rod predstavlja opšti i pravi horizont koji se određuje sa gledišta najvišeg pojma i koji pod sobom obuhvata svu raznovrsnost rodova, vrsta i podvrsta.

Do ove najviše tačke gledišta mene dovodi zakon homogeniteta, a do svih nižih tačaka gledišta i do njihovog najvećeg varijeteta dovodi me zakon specifikacije. Ali pošto na taj način u cijelome obimu svih mogućih pojmova ne postoji nikakva praznina, a izvan toga obima ne može se ništa naći, to iz pretpostavke onog opšteg vidika i njegove potpune podjele proizlazi ovaj osnovni stav: nema praznine forme, ***a hoće se reći da nema takvih različnih praosnovnih i prvih rodova koji bi bili tako reći izolovani i odvojeni jedni od drugih (nekim praznim međuprostorom), već su svi raznovrsni rodovi samo podjele jednog jedinog najvišeg i opšteg roda; iz ovoga principa***

proizlazi neposredno ovaj stav: postoji kontinuirani oblik (tj. forma), a hoće se reći da se sve različite vrste uzajamno ograničavaju i ne dopuštaju da se pređe od jedne drugoj jednim skokom, već da se samo preko svih manjih stupnjeva razlike može preći od jedne vrste do druge; drugim riječima; nema nikakvih vrsta ili podvrsta koje bi (u pojmu uma) bile jedna drugoj najbliže, već se još uvijek mogu naći međuvrste koje se manje razlikuju od prve i druge vrste nego što se razlikuju među sobom.

Prema tome, prvi zakon štiti nas od toga da ne lutamo u raznovrsnosti raznih praosnovnih rodova i ukazuje nam na jednorodnost; drugi zakon, naprotiv, ponovo ograničava ovu našu sklonost ka jednoobraznosti i nalaže nam da razlikujemo podvrste prije nego što se sa našim opštim pojmom obratimo individuama. Treći zakon ujedinjuje oba prva zakona na taj način što propisuje da i pored najveće raznovrsnosti ipak postoji jednorodnost u obliku postepenog prelaza od jedne specije (specijalnosti) drugoj speciji, u čemu se pokazuje neka vrsta njihove srodnosti sa raznim granama ukoliko su one sve skupa nikle iz istoga stabla.

Ali ovaj logički zakon kontinuirane vrste (logičke forme) ***pretpostavlja jedan transcendentalni zakon*** (zakon kontinuirane prirode) ***bez koga bi upotreba razuma bila onim propisom samo zavedena, pošto bi ona možda krenula jednim putem koji je direktno suprotan prirodi. Prema tome, ovaj zakon mora da se zasniva na čistim transcendentalnim razlozima, a ne na empiričkim. Jer u ovom drugom slučaju on bi bio postavljen kasnije nego sistemi; međutim, u stvari, sistematičnost prirodno naučnog saznanja proizlazi u prvom redu iz toga zakona. Isto tako se iza ovih zakona ne skrivaju***

namjere da sa njima, smatrajući ih za proste pokušaje, treba izvesti neku probu, iako zaista svako otkriće takve veze u prirodi predstavlja jak razlog da smatramo hipotetički zamišljeno jedinstvo kao osnovano, te su, dakle, ovi zakoni korisni u tome pogledu; već se iz njih jasno vidi da su ekonomija prvih uzroka, raznovrsnost posljedica i neka srodnost članova prirode koja otuda proizlazi po sebi racionalne i u saglasnosti sa prirodom i da, prema tome, ovi osnovni stavovi imaju značaja sami po sebi, a ne samo kao metodički postupci.

Čak se lako se uviđa da je ovaj kontinuitet formi jedna čista ideja za koju se nikako ne može naći u iskustvu neki predmet koji joj odgovara, i to ne samo ***zbog toga što su specije (specijalnosti) u prirodi stvarno podijeljene, zbog čega moraju sačinjavati neki*** diskretni kvant***, te ako bi postepeni progres u srodnosti specija bio kontinuiran, onda bi između dviju datih vrsta morala postojati neka realna beskonačnost među-članova, a to je nemoguće; već takođe zbog toga što mi od ovoga zakona ne možemo činiti nikakvu određenu empiričku primjenu, pošto se njime ne ukazuje ni na kakvu oznaku srodnosti po kojoj bismo mogli znati gdje treba i dokle treba da tražimo stepene njihove razlike, već se njime samo uopšte kaže da ih moramo tražiti.***

Ako sada navedene principe ispremještamo u njihovome radu, da bismo ih rasporedili prema njihovoj empiričkoj upotrebi, onda bi principi sistematskog jedinstva stajali ovako: raznovrsnost, srodnost i jedinstvo***, pri čemu se svaki od tih pojmova uzima kao ideja u najvećem stepenu njegove potpunosti. Um pretpostavlja saznanja razuma koja se primjenjuju prije svega na iskustvo, pa prema idejama traži njihovo jedinstvo koje ide mnogo dalje nego što iskustvo može***

dospjeti. Ona srodnost u raznovrsnosti koja i pored njenih razlika stoji pod jednim principom jedinstva ne odnosi se samo na stvari, već mnogo više na njihove proste osobine i na njihove sile. Zato, ako su nam, na primjer, u jednome (još ne, potpuno provjerenom) iskustvu data kretanja planeta kao kružna, a mi u njima nađemo razlike, onda mi tu srodnost naslućujemo u onome što, mijenjajući krug prema nekom stalnom zakonu, može da ga preko svih beskonačnih među-stepena preinači u jedno od onih kruženja (opticanja) koja odstupaju od kruga, to jest kretanja planeta koja nisu krugovi približavat će se više ili manje osobinama kruga i obrazovat će elipse. Komete pokazuju još veću razliku svojih putanja, pošto se one (dokle doseže posmatranje) čak i ne vraćaju natrag po krugu; ali mi njima pripisujemo parabolično kretanje koje je ipak slično elipsi, te ako je duža osovina elipse vrlo velika, onda se ono u svima našim posmatranjima ne može razlikovati od nje. Na taj način mi na osnovu onih principa dolazimo do jedinstva rodova ovih putanja u njihovom obliku, a time dalje do jedinstva uzroka svih zakona njihovog kretanja (do gravitacije); zatim, polazeći odatle, mi proširujemo naša osvajanja, pa takođe težimo da na osnovu istoga principa objasnimo i sve varijetete i sva prividna odstupanja od onih pravila; naposljetku, dodajemo čak i više nego što iskustvo ikada može potvrditi, u stvari, mi prema pravilima srodnosti zamišljamo *čak hiperbolične putanje kometa u kojima ova tijela potpuno napuštaju naš Sunčev sistem, pa idući od sunca do sunca ujedinjuju u svome toku udaljenije dijelove jednog za nas bezgraničnog svjetskog sistema koji jedna i ista pokretačka sila održava u cjelini.*

Ono što je kod ovih principa naročito interesantno i čime se mi ovdje jedino bavimo jeste to: što izgleda da su

transcendentalni*, i premda radi izvođenja empiričke upotrebe uma sadrže u sebi samo ideje kojima ova upotreba može da slijedi tako reći samo asimptotski,** (»asimtota = linija kojoj se približava neka krivulja ali je nikad ne sječe, npr. Hiperbola ima dvije asimtote«) ***to jest samo približujući im se, a da ih nikada ne može dostići, oni ipak kao sintetični stavovi a priori imaju jednu objektivnu ali neodređenu vrijednost i služe za pravilo mogućeg iskustva, i što se zaista u preradi iskustva upotrebljavaju sa uspjehom kao heuristički osnovni stavovi, a ipak se njihova transcendentalna dedukcija ne može izvesti, pošto je ona uopšte u pogledu ideja nemoguća, kao što je gore dokazano.

Mi smo u transcendentalnoj analitici među osnovnim stavovima razuma razlikovali dinamičke ***osnovne stavove kao proste regulativne principe*** opažanja ***od*** matematičkih ***osnovnih stavova koji su u pogledu opažanja konstitutivni. Ali i pored toga ovi dinamički zakoni su na svaki način konstitutivni u pogledu*** iskustva***, pošto oni*** pojmove ***bez kojih nije moguće nikakvo iskustvo čine a priori mogućim. Međutim, principi čistoga uma ne mogu biti konstitutivni čak ni u pogledu empiričkih*** pojmova***, jer njima ne može biti data nikakva šema čulnosti koja im odgovara, te prema tome oni ne mogu imati nikakvog predmeta in concreto. Ali ako se ja sada odreknem jedne takve empiričke upotrebe tih principa kao konstitutivnih osnovnih stavova, na koji način ja ipak hoću da im osiguram neku regulativnu upotrebu, a s tim u vezi i neku objektivnu vrijednost i kakav značaj može da ima ta upotreba?***

Razum služi umu kao njegov predmet isto onako kao što čulnost služi razumu kao predmet. Zadatak uma sastoji se u tome da jedinstvo svih mogućih empiričkih radnji razuma učini

sistematskim, kao što je zadatak razuma da pomoću pojmova spaja raznovrsne pojave i da ih podvodi pod empiričke zakone. Ali kao što su radnje razuma bez šemata čulnosti neodređene, isto tako je i jedinstvo uma po sebi neodređeno kako u pogledu uslova pod kojima razum treba sistematski da poveže svoje pojmove, tako i u pogledu stepena do koga on to treba da učini. Ali premda se za potpuno sistematsko jedinstvo svih pojmova razuma ne može nigdje u opažanju naći nikakva šema, to ipak može i mora biti dat neki analogon jedne takve šeme, a to je ideja maksimuma kako podjele tako i ujedinjenja saznanja razuma u jednom principu. Jer ono što je najveće i što je apsolutno potpuno može se zamisliti kao određeno, pošto se pri tom izostavljaju svi uslovi koji restringiraju (sužavaju) i koji proizvode neodređenu raznovrsnost. Prema tome, ideja uma je nešto analogno jednoj šemi čulnosti, samo sa tom razlikom što primjena pojmova razuma na šemu uma nije isto tako neko saznanje samoga predmeta (kao pri primjeni kategorija na njihove čulne šemate), već je samo jedno pravilo ili princip sistematskog jedinstva svake upotrebe razuma. Pošto sad svaki osnovni stav, koji a priori garantuje razumu potpuno jedinstvo njegove upotrebe, važi takođe za predmet iskustva iako samo indirektno (tj. obilazno): to će osnovni stavovi čistoga uma imati i u pogledu ovoga predmeta objektivni realitet, ali ne zato da bi na njemu (»mu, ih«) ***nešto*** odredili, ***već samo zato da bi pokazali metod prema kome empirička i određena upotreba razuma može da postane potpuno saglasna sebi samoj, i to na taj način što će ona*** što je moguće više ***da se dovede u vezu sa principom apsolutnoga jedinstva i da se iz njega izvede.***

Sve subjektivne osnovne stavove, koji su proizašli ne iz osobine objekta već iz interesa uma u pogledu neke određene

moguće savršenosti saznanja ovoga objekta, ja ću nazvati maksimama uma. Tako postoje maksime spekulativnog uma koje se zasnivaju jedino na njegovom spekulativnom interesu, premda u stvari može izgledati kao da su objektivni principi.

Ako se prosto regulativni osnovni stavovi smatraju za konstitutivne, onda oni kao objektivni principi mogu stajati u protivrječnosti jedan s drugim, ali ako se oni posmatraju samo kao maksime, onda ne nastaje nikakva prava protivrječnost među njima, već onda samo različiti interesi uma izazivaju odstupanja u načinu mišljenja. U stvari, um ima samo jedan jedini interes, i sukob među njegovim maksimama sastoji se samo u razlici i uzajamnom ograničenju onih metoda kojima ovaj njegov interes treba da se zadovolji.

Na taj način kod jednoga mudrijaša može da preovlađuje interesovanje za raznovrsnost (prema principu specifikacije), a kod drugoga interesovanje za jedinstvo (kao principu agregacije). Svaki od njih uobražava da svoj sud uzima iz razgledanja samog objekta, a u stvari on ga zasniva na većoj ili manjoj sklonosti ka jednome od dvaju osnovnih stavova od kojih se nijedan ne zasniva na objektivnim razlozima već samo na interesovanju uma, te bi se zato prije mogli nazvati maksimama nego principima. Kad vidim kako se uviđavni ljudi prepiru među sobom oko karakteristike ljudi, životinja ili biljaka, pa čak i oko karakteristike tijela iz mineralnog carstva, pri čemu, na primjer, jedni pretpostavljaju da postoje naročite narodne osobine koje imaju osnov u precima ili da postoje oštre i nasljedne razlike među porodicama, rasama itd., dok drugi međutim, uporno ostaju pri tome da je priroda u tome pogledu stvorila apsolutno jednake dispozicije i da sve razlike postaju uslijed spoljašnjih slučajnosti: onda treba samo da uzmem u

obzir prirodu predmeta, pa da odmah shvatim da je on i za jedne i za druge suviše duboko skriven da bi oni mogli govoriti na osnovu razgledanja prirode objekata. U stvari ovdje je posrijedi samo dvostruki interes uma, od kojih jedna partija uzima k srcu jedan od njih, a druga drugi, ili se samo tako prave, te su dakle posrijedi samo različite maksime od kojih se jedna odnosi na raznovrsnost u prirodi, a druga na jedinstvo u njoj, i te se maksime mogu vrlo lijepo ujediniti, ali dokle god se smatraju za objektivna saznanja, one ne samo da izazivaju sukobe, već pričinjavaju smetnje i koji tako, dugo skrivaju istinu, dok se ne pronađe neko sredstvo da se suprotni interesi izmire i da se umu u tome pribavi zadovoljenje.

Isto tako stvar stoji i sa zastupanjem ili opovrgavanjem onoga čuvenoga zakona o neprekidnim ljestvicama stvorova koji je Lajbnic postavio, a Bone tako izvrsno usavršio i koji nije ništa drugo do primjena osnovnog stava afiniteta koji se zasniva na interesu uma; jer posmatranje prirode i saznanje njenoga ustrojstva (tj. strukture) nisu mogli taj zakon potvrditi kao neku objektivnu istinu. Prečage takvih ljestvica ukoliko nam ih iskustvo može pokazati, stoje isuviše daleko jedne od drugih i naše važno male razlike obično su u samoj prirodi tako široke provalije da se sa takvim opažanjima ne može računati kao sa ciljevima prirode (u prvom redu zbog toga što se pri jednoj velikoj raznovrsnosti stvari moraju lako naći izvjesne sličnosti i približnosti). Međutim, metod koji zahtjeva da se red u prirodi istražuje na osnovu jednog takvog principa, i maksima koja uči da se jedan takav red mora smatrati kao zasnovan u prirodi uopšte, premda ostavlja neodređeno gdje i dokle on vlada, sačinjavaju svakako izvrstan i opravdan regulativan princip uma; ali taj regulativni princip kao takav

ide mnogo dalje, a da bi se iskustvo ili posmatranje moglo izjednačiti s njim (»nju, ćud, hir«)***, ipak on ništa ne određuje, već samo umu pokazuje put ka sistematskom jedinstvu.***

O krajnjem cilju prirodne dijalektike ljudskoga uma

Ideje čistoga uma same po sebi ne mogu nikada biti dijalektične, već samo njihova zloupotreba mora učiniti da iz njih postane neki privid koji nas obmanjuje; jer ove ideje proizlaze iz prirode našega uma, te nije moguće da ovaj najviši sud svih prava i svih zahtjeva naše spekulacije sadrži u sebi praosnovne obmane i varke. Prema tome, može se pretpostaviti da ideje imaju u prirodnom ustrojstvu (tj. strukturi) našega uma svoju korisnu i cjelishodnu namjenu. Međutim, prostačka rulja sofista dere se po svome običaju zbog besmislenosti i protivrječnosti i ruga se vladi čije najvažnije planove nije sposobna da shvati, a čijim blagotvornim uticajima ona ima da zahvali ne samo za svoj opstanak, već štaviše i za onu kulturu koja ju je osposobila da je grdi i osuđuje.

Mi se ne možemo poslužiti jednim pojmom a priori sa pouzdanjem, ako nismo izveli njegovu transcendentalnu dedukciju. Doduše, ideje čistoga uma ne dopuštaju onakvu jednu dedukciju kao što je dedukcija kategorija; ali ako one treba da imaju ma i najmanju iako samo neodređenu objektivnu vrijednost i da ne predstavljaju samo prazne fikcije (logičkih entiteta)***,*** (»entitet = biće, postojeće, postojanje nečega; entitet označava da nešto jest«) ***onda na svaki način mora da bude moguća neka njihova dedukcija, pa makar ona***

daleko odstupala od one dedukcije koja se može preduzeti s obzirom na kategorije. Ta dedukcija čini završni kritički posao čistoga uma i mi ćemo sada njoj pristupiti.

Postoji velika razlika u tome da li je nešto dato mome umu kao neki predmet u pravom smislu riječi ***ili samo kao neki*** predmet u ideji***. U prvome slučaju moji pojmovi služe tome da odrede predmet; a u drugome slučaju mi u stvari imamo posla samo sa jednom šemom kojoj se ne priznaje neposredno nikakav predmet, čak ni hipotetički, već koja služi samo za to da bismo sebi predstavili druge predmete u njihovom sistematskom jedinstvu posredstvom odnosa prema toj ideji, te dakle na posredan način. Tako za pojam o jednoj najvišoj inteligenciji ja tvrdim da je on prosta ideja, to jest da se njegov objektivni realitet ne sastoji u tome što se on odnosi neposredno na neki predmet (jer ako ga uzmemo tako, u tom značenju, mi ne možemo opravdati njegovu objektivnu vrijednost), već da je on samo šema pojma o jednoj stvari uopšte koja je šema uređena prema uslovima najvećeg jedinstva uma i koja služi samo tome da bismo u empiričkoj upotrebi našega uma dobili najveće sistematsko jedinstvo na taj način što postupamo tako kao da se predmet iskustva može iz uobraženoga predmeta ove ideje izvesti kao iz svoga osnova ili uzroka. I tada se, na primjer, kaže: stvari u svijetu moraju se posmatrati tako*** kao ***da su svoju egzistenciju dobile od neke najviše inteligencije. Na taj način ideja je zapravo samo jedan heurističan, a ne neki ostenzivan (***» = onaj koji samo pokazuje a ne objašnjava pojavu«***) pojam, i ona pokazuje ne kakav je neki predmet, već kako mi pod njegovim rukovodstvom treba da*** tražimo, ***svojstva i vezu među predmetima iskustva uopšte. I ako budemo mogli dokazati da tri transcendentalne ideje*** (psihološka, kosmološka i

teološka), ***iako se ne odnose neposredno ni na kakav predmet koji im odgovara niti na njegove*** odredbe, ***ipak pod pretpostavkom nekog takvog*** predmeta u ideji ***vode sva pravila empiričke upotreba uma ka sistematskom jedinstvu i stalno proširuju iskustveno saznanje, a nikada mu ne mogu protivrječiti, onda je to jedna nužna*** maksima ***uma da postupamo prema takvim idejama. I u tome se sastoji transcendentalna dedukcija svih ideja spekulativnoga uma, ne kao*** konstitutivnih ***principa koji bi služili tome da se naše saznanje proširi na veći broj predmeta nego što ih iskustvo može dati, već kao*** regulativnih ***principa koji služe sistematskom jedinstvu raznovrsnih empiričkih saznanja uopšte, koja se na osnovu njih u svojim sopstvenim granicama bolje obrađuju i usavršavaju*** (»opravdavaju«) ***nego što bi to bilo moguće na osnovu same upotrebe osnovnih stavova razuma bez pomoći tih ideja.***

Hoću da učinim ovo još jasnijim. Pridržavajući se tih ideja kao principa, mi ćemo prvo ***(u psihologiji) pod rukovodstvom unutrašnjega iskustva povezati sve pojave, sve radnje, sve opažaje naše duševnosti*** (»duševnost = sinonim za dušu; sveukupnost ili karakteristika onoga što je nasuprot tjelesnom - duševno, psihičko, duhovno; plemenitost, savjesnost, čovječnost«) ***tako kao da je ona neka prosta supstancija koja, obdarena ličnim identitetom, postoji permanentno (bar za vrijeme života), dok se, međutim, neprekidno mijenjaju njena stanja u koja stanja tijela spadaju samo kao spoljašnji uslovi.*** Drugo, ***mi (u kosmologiji) moramo tragati za uslovima kako unutrašnjih tako i spoljašnjih pojava prirode u takvom jednom istraživanju koje se ne može nikada završiti kao da je po sebi beskonačno, te da u njemu nema nekog***

prvog i najvišeg člana, premda zbog toga ne odričemo izvan svih pojava njihove čisto inteligibilne prve uzroke, ali ih ipak nikada ne smijemo staviti u vezu sa objašnjenjima prirode, pošto ih apsolutno ne poznajemo. Treće ***i posljednje, mi moramo (u pogledu teologije) da posmatramo sve što bi uopšte moglo ući u spoj mogućega iskustva tako*** kao da ***to iskustvo sačinjava neko apsolutno jedinstvo, ali jedinstvo koje je skroz i na skroz zavisno i u granicama čulnoga svijeta uvijek uslovljeno, a u isto vrijeme ipak tako*** kao da ***skup svih pojava (sam čulni svijet) ima izvan svoga obima jedan jedini najviši uzrok koji je apsolutno dovoljan, a to je neki tako reći samostalan praosnovan i stvaralački um, prema kome mi svaku empiričku upotrebu*** našega ***uma u njenom najvećem proširenju upravljamo tako*** kao da ***su sami predmeti proizašli iz toga prauzora svakoga uma. To znači: unutrašnje pojave duše ne treba izvoditi iz neke proste misaone supstancije, već ih treba izvoditi jedne iz drugih, prema ideji nekoga prostog bića; ne treba izvoditi red u svijetu i njegovo sistematsko jedinstvo iz neke najviše inteligencije, već od ideje nekog najmudrijeg uzroka treba uzeti pravilo po kome se um pri vezivanju uzroka za njihove posljedice najbolje može primijeniti na svoje sopstveno zadovoljstvo.***

Ali ništa nam ne stoji na putu da pretpostavimo ***da su ove ideje objektivne i da ih hipostaziramo, izuzimajući od toga samo kosmološku ideju kod koje um, kad učini jednu takvu pretpostavku, nailazi na jednu antinomiju (psihološka i teološka ideja ne sadrže tako nešto u sebi). Jer u idejama se ne nalazi nikakva protivrječnost; pa kako bi nam onda mogao neko osporavati njihov objektivni realitet, kada on o njegovoj mogućnosti zna isto tako malo da bi ga odricao koliko i mi da***

bismo ga tvrdili! Ali ipak, da bi se nešto pretpostavilo za to nije dovoljno da tome nasuprot ne stoje nikakve pozitivne smetnje; nama ne može biti dozvoljeno da uvodimo kao realne i određene predmete proste fikcije koje sve naše pojmove prevazilaze iako ni jednom od njih ne protivrječe, i to na prosto povjerenje prema spekulativnom umu koji rado svoj posao završava. Prema tome, ideje same po sebi ne treba pretpostaviti, već njihov realitet treba da važi samo kao realitet (»njihov realitet, samo kao jedna šema«) ***jedne šeme regulativnoga principa za sistematsko jedinstvo svega prirodnog saznanja, te dakle one treba da budu uzete za osnov samo kao nešto analogno realnim stvarima, a ne kao realne stvari po sebi. Mi od predmeta ideje otklanjamo one uslove koji ograničavaju pojam našega razuma, ali koji nam takođe jedino omogućavaju da ma o kojoj stvari možemo imati neki određeni pojam. Na taj način mi zamišljamo nešto o čemu kao o*** stvari po sebi ***nemamo nikakvog pojma, ali čiji odnos prema cijelome skupu pojava ipak predstavljamo sebi kao analog onome odnosu u kome stoje pojave jedna prema drugima.***

Prema tome, kad pretpostavimo takva idealna bića, mi tada ne proširujemo naše saznanje izvan objekata mogućeg iskustva, već samo proširujemo empiričko jedinstvo iskustva na osnovu sistematskog jedinstva, za koje nam šemu daje ideja, koja prema tome ne važi kao konstitutivan princip, već samo kao regulativan. Jer što mi stavljamo neku stvar koja odgovara ideji, neko nešto ili neko realno biće, iz toga ne izlazi da smo htjeli proširiti naše saznanje na osnovu transcendentnih (»transcendentalnih«) ***pojmova; jer se ovo biće uzima za osnov samo u ideji, a ne po sebi, te dakle samo da bi se izrazilo sistematsko jedinstvo koje treba da nam služi kao pravilo u***

empiričkoj upotrebi uma, i ostavljajući neriješenim pitanje šta je osnova toga jedinstva ili kakva je unutrašnja osobina jednoga takvog bića na kome se to jedinstvo zasniva kao na svome uzroku.

Tako transcendentalni i jedini određeni pojam o Bogu koji dobijamo od čisto spekulativnoga uma jeste deistički *u najstrožem smislu riječi. Drugim riječima: um čak ne utvrđuje ni samu objektivnu vrijednost jednoga takvog pojma, već on samo nameće ideju o nečemu na čemu empirički realitet zasniva svoje najviše i nužno jedinstvo, a što mi možemo zamisliti samo i jedino po analogiji sa nekom realnom supstancijom, koja je prema zakonima uma uzrok svih stvari; ukoliko se, naravno, poduhvatimo da ga uopšte zamislimo kao neki naročiti predmet, a ne volimo više da završenje svih uslova mišljenja ostavimo na stranu kao nešto što prevazilazi ljudski razum, zadovoljivši se prostom idejom regulativnoga principa uma; ali to se ne slaže sa onim stremljenjem nekom potpunom sistematskom jedinstvu naših saznanja kome bar um ne postavlja nikakve granice.*

Prema tome, ako pretpostavim Boga, onda zaista nemam ni najmanjeg pojma ni o unutrašnjoj mogućnosti njegovog najvišeg savršenstva ni o nužnosti njegove egzistencije, ali ja tada ipak mogu da riješim sva druga pitanja koja se tiču onoga što je slučajno, te tako mogu da pribavim umu u njegovoj empiričkoj upotrebi najveće zadovoljenje u pogledu najvećeg jedinstva kojeg treba tražiti, ali ne u pogledu same ove pretpostavke. Iz toga se jasno vidi ovo: ne od svoje pronicljivosti već od svoga spekulativnog interesa um dobija ovlaštenje da pođe od jedne tačke koja leži tako visoko iznad njegove oblasti, pa da sa nje posmatra svoje predmete u obliku završene cjeline.

Ovdje se sada pri jednoj i istoj pretpostavci pokazuje jedna razlika u načinu mišljenja koja je prilično mala, ali koja je ipak u transcendentalnoj filozofiji vrlo važna. Ja mogu imati dovoljno razloga da nešto pretpostavim relativno (relativna pretpostavka), ali da ipak nisam ovlašten da ga pretpostavim apsolutno (apsolutna pretpostavka). Ta se razlika pokazuje tačnom ako imamo posla samo sa jednim regulativnim principom, čiju nužnost po sebi mi zaista poznajemo, ali ne i izvor te njegove nužnosti, te ako toga radi pretpostavimo neki najviši uzrok samo u tome cilju da bismo utoliko određenije zamislili opštost principa, kao, na primjer, kad ja zamislim sebi kao egzistentno neko biće koje odgovara jednoj čistoj, i to transcendentalnoj ideji. U samoj stvari nikada ne mogu da pretpostavim egzistenciju ove stvari kao egzistenciju nečega po sebi, pošto za to nisu dovoljni (»dohvatljivi, dugi«) ***pojmovi na osnovu kojih ja sebi zamišljam neki predmet kao određen i pošto su uslovi objektivne vrijednosti mojih pojmova isključeni samom idejom. Ako se pojmovi realiteta, supstancije, kauzaliteta, čak pojmovi nužnosti u egzistenciji primjene izvan one upotrebe kojom oni čine mogućim empiričko saznanje, onda oni nemaju značenja kojim bi se određivao ma koji objekat. Prema tome, oni se zaista mogu upotrijebiti radi objašnjenja mogućnosti stvari u čulnome svijetu, ali ne i radi objašnjenja mogućnosti svijeta kao cjeline, jer, takav osnov objašnjenja morao bi ležati izvan svijeta, te, dakle, nikako ne bi mogao biti predmet nekog mogućeg iskustva. Pa ipak, ja mogu neko takvo nepojmljivo biće, neki takav predmet jedne čiste ideje da pretpostavim u odnosu prema čulnom svijetu, iako ne po sebi. Jer ako u osnovi najveće moguće empiričke upotrebe moga uma leži neka ideja (sistematski potpunog jedinstva o kome ću uskoro govoriti) koja se nikada u iskustvu ne može predstaviti***

adekvatno, mada je neophodno nužna da bi se empiričko jedinstvo približilo najvećem mogućem stepenu: onda ću ja biti ne samo ovlašten, već štaviše prinuđen da tu ideju realizujem, to jest da za nju postavim neki realan predmet, ali samo u obliku nečega uopšte, koje nešto ja po sebi apsolutno ne poznajem i kome ja samo u odnosu prema onom sistematskom jedinstvu kao njegovom osnovu pripisujem takve osobine koje su analogne pojmovima razuma u njihovoj empiričkoj upotrebi. Prema tome, ja ću po analogiji sa realitetima u svijetu, sa supstancijama, sa kauzalitetom i nužnošću da zamislim jedno biće koje sve ove osobine posjeduje u najvećem savršenstvu, pa pošto se ova ideja zasniva samo na mome umu, to ću moći da zamislim ovo biće kao samostalni um ***koji je posredstvom ideja o najvećoj harmoniji i o najvećem jedinstvu uzrok svijeta kao cjeline, tako da ja pri tome odstranjujem sve uslove koji ograničavaju ideju, samo da bih pod zaštitom jednog takvog prauzroka učinio mogućim sistematsko jedinstvo raznovrsnosti u svijetu kao cjelini, a posredstvom toga jedinstva i najveću moguću empiričku upotrebu uma, i to na taj način što ću sve veze posmatrati tako*** kao da ***ih je uspostavio neki najviši um, od koga je naš um jedna blijeda paslika. Ja onda zamišljam sebi ovo najviše biće samo pomoću onih pojmova koji se mogu primijeniti jedino u čulnome svijetu; ali pošto sam ja i onu transcendentalnu pretpostavku usvojio samo i jedino radi relativne upotrebe, to jest da bi ona poslužila kao supstrat najvećeg mogućeg iskustvenog jedinstva, to ja zaista imam pravo da pomoću onih osobina koje pripadaju jedino čulnome svijetu zamislim neko biće koje razlikujem od svijeta. Da saznam ovaj predmet moje ideje po onome šta je on po sebi, ja to ne zahtijevam ni najmanje, a nemam ni prava da to zahtijevam; jer za postizanje toga cilja ja nemam apsolutno***

nikakvih pojmova, pa i sami pojmovi realiteta, supstancije, kauzaliteta, štaviše i pojam nužnosti u egzistenciji: svi oni gube svako značenje i postaju prazne riječi bez ikakve sadržine, ako se usudim da sa njima izađem izvan oblasti čula. Ja sebi zamišljam odnos nekoga bića, koje je po sebi meni apsolutno nepoznato, prema najvećem sistematskom jedinstvu svijeta kao cjeline samo u tome cilju da bih to biće učinio šemom regulativnog principa najveće moguće empiričke upotrebe moga uma.

Ako sada bacimo svoj pogled na transcendentalni predmet naše ideje, mi ćemo uvidjeti da na osnovu pojmova realiteta, supstancije, kauzaliteta itd. nikako ne možemo pretpostaviti da on postoji kao stvar po sebi, jer ti pojmovi nemaju ni najmanje primjene na nešto što se od čulnoga svijeta potpuno razlikuje. Prema tome, pretpostavka koju čini um o najvišem biću kao najvišem uzroku zamišljena je samo relativno, radi sistematskog jedinstva čulnoga svijeta, i pretpostavlja prosto nešto u ideji o čemu mi po onome šta je ono po sebi nemamo nikakvog pojma. Time nam postaje jasno otkuda dolazi to da nam je, s obzirom na ono što je čulima dato kao egzistentno (postojeće), zaista potrebna ideja o nekom prabiću koje je po sebi nužno, a da ipak o njemu i njegovoj apsolutnoj nužnosti ne možemo imati ni najmanjeg pojma.

Sada smo u stanju da jasno predstavimo rezultat cijele transcendentalne dijalektike i da tačno odredimo krajnji cilj ideja čistoga uma koje postaju dijalektične samo uslijed nerazumijevanja i neopreznosti. Čist um, u stvari, ima posla jedino sa samim sobom i ne može se baviti ničim drugim, jer njemu ne bivaju dati predmeti radi njihovog jedinstva u pojmu iskustva, već mu znanja razuma bivaju data radi njihovog

jedinstva u pojmu uma, to jest radi povezanosti u jednome principu. Jedinstvo uma jeste jedinstvo sistema i ovo sistematsko jedinstvo ne služi umu kao neki objektivan osnovni stav kojim bi on to jedinstvo proširivao na preduzeće (preduzimanje), već kao subjektivna maksima, da bi ga proširivao na svako moguće empiričko saznanje predmeta. Ipak ono sistematsko jedinstvo koje um može dati empiričkoj upotrebi razuma ne unapređuje samo njeno proširenje, već ujedno garantuje i njenu ispravnost; i princip takvog jednog sistematskog jedinstva ima takođe objektivnu vrijednost, ali samo u neodređenom obliku (princip početka izbora)***: ne kao konstitutivan princip da bi određivao nešto u pogledu svoga neposrednog predmeta, već da bi kao čisto regulativan osnovni stav i maksima unapređivao i osiguravao do beskonačnosti empiričku upotrebu uma, otvarajući nove puteve koji su razumu nepoznati, a da pri tom ne dolazi nikad ni u najmanji sukob sa zakonima empiričke upotrebe.***

Međutim, um ne može ovo sistematsko jedinstvo da zamisli drukčije nego tako što će u isto vrijeme dati svojoj ideji neki predmet, ali predmet koji ne može biti dat ni u kakvom iskustvu; jer iskustvo nikada ne daje neki primjer potpunog sistematskog jedinstva. Ovo biće uma (razumno biće) ***jeste doduše samo neka čista ideja, te se ne uzima apsolutno i*** samo po sebi ***kao nešto realno, već se samo problematički uzima za osnov (pošto do njega ne možemo dospjeti nikakvim pojmovima razuma), da bismo svaku vezu stvari u čulnome svijetu mogli posmatrati tako*** kao da ***one imaju svoj osnov u ovome biću uma; ali mi to činimo jedino u tom cilju da bismo na njemu zasnovali sistematsko jedinstvo koje je za um neophodno, a koje u svakom***

pogledu unapređuje empiričko saznanje razuma i nikada ga ne može ometati.

Značenje ove ideje tumači se naopako čim se ona smatra za tvrđenje ili samo za pretpostavku neke realne stvari, kojoj bi se htjelo pripisati da sačinjava osnov sistematskog ustrojstva (tj. strukture) svijeta; naprotiv, time se ostavlja potpuno neriješeno pitanje kakve osobine ima po sebi njegov osnov koji je za naše pojmove nepristupačan, pa se samo jedna ideja stavlja kao stanovište sa koga se samo i jedino može proširiti ono jedinstvo koje je za um od tako bitne vrijednosti, a za razum tako probitačno; jednom riječju: ova transcendentalna stvar jeste prosto šema onoga regulativnog principa na osnovu koga um, ukoliko to od njega zavisi, razastire sistematsko jedinstvo preko svega iskustva.

Prvi objekt jedne takve ideje sačinjavam ja sam, posmatran prosto kao priroda (duša) koja misli. Ako ja hoću da potražim one osobine sa kojima jedno misleno biće postoji po sebi, onda se tim pitanjem moram obratiti na iskustvo, pa čak nijednu od kategorija ne mogu da primijenim na taj predmet osim ukoliko je njena šema data u čulnom opažanju. Međutim, ja na taj način nikada ne dospijevam do nekog sistematskog jedinstva svih pojava unutrašnjega čula. Prema tome, mjesto iskustvenoga pojma (o tome šta je duša u stvarnosti) koji nas ne može daleko odvesti um uzima pojam empiričkoga jedinstva svega (tj. sveukupnog) mišljenja, pa zamišljajući to jedinstvo kao apsolutno i praosnovno, on od toga pojma čini jedan pojam uma (ideju) o nekoj prostoj supstanciji, koja, budući po sebi nepromjenljiva (identična kao ličnost), stoji u zajednici sa drugim realnim stvarima izvan sebe; jednom riječju: od pojma empiričkog jedinstva svega mišljenja um čini pojam jedne

proste samostalne inteligencije. Međutim, um pri tom nema u vidu ništa drugo već samo one principe sistematskog jedinstva u objašnjenju pojava duše koji su nam potrebni: da bismo mogli da posmatramo sve odredbe kao da se nalaze u jednom subjektu, sve sile što je moguće više kao izvedene iz jedne jedine osnovne sile, sve izmjene kao da pripadaju stanjima jednog i istog postojanog bića, i da bismo sve pojave ***u prostoru mogli predstaviti kao potpuno različite od akata (tj. činjenja)*** mišljenja***. Ona prostota supstancije itd. treba da služi samo kao šema za ovaj regulativni princip, i ona se ne pretpostavlja kao da je realni osnov duševnih osobina. Jer ove osobine mogu se osnivati i na sasvim drugim uzrocima koje mi apsolutno ne poznajemo; osim toga, čak i kad bismo pripisali duši neposredno te osobine, mi je ipak ne bismo saznali po sebi na osnovu tih predikata, pošto oni sačinjavaju jednu prostu ideju koja se apsolutno ne može predstaviti in concreto. Iz jedne takve psihološke ideje može da proizađe korist samo i jedino ako se strogo čuvamo toga da je uzmemo za nešto više, a ne samo za jednu prostu ideju, to jest samo ako joj pripišemo značaj za sistematsku upotrebu uma s obzirom na pojave naše duše. Jer u tome slučaju se radi objašnjenja onoga što pripada samo*** unutrašnjem čulu ***ne primjenjuju nikakvi empirički zakoni materijalnih pojava koji su potpuno zakoni druge vrste; tu se ne dopuštaju nikakve leteće hipoteze o rađanju, raspadanju i palingenezi duša itd. (***»poligenetizam (grč. polys = mnogi i genesis = rađanje), teorija o nastanku živih bića, pa tako i ljudskoga roda***«) Prema tome, posmatranje ovoga predmeta unutrašnjega čula izvodi se u potpuno čistom obliku u kome nema osobina druge vrste, sem toga ispitivanje uma upravljeno je na to da se osnovi objašnjenja u ovome subjektu svedu, po mogućnosti, na jedan jedini princip. A sve to može se uraditi***

najbolje i štaviše samo i jedino posredstvom jedne takve šeme, a to je, kao da ***je taj subjekat neko realno biće. Psihološka ideja i ne može ništa drugo predstavljati već samo šemu jednog regulativnog pojma. Jer čak kad bih samo htio da pitam da li je duša po sebi spiritualne prirode, to pitanje ne bi imalo apsolutno nikakvog smisla. Jer jednim takvim pojmom ja negiram ne samo tjelesnu prirodu, već svaku prirodu uopšte, to jest sve predikate bilo koga mogućeg iskustva, te takve sve one uslove pod kojima se jedino može zamisliti predmet za jedan takav pojam, na osnovu čega se samo i jedino smije reći da on ima nekog smisla.***

Druga regulativna ideja čisto spekulativnog uma jeste pojam svijeta uopšte. Jer priroda je zapravo samo jedini dati objekat s obzirom na koji su umu potrebni regulativni principi. Ova priroda je dvostruka: ili je misaona ili je tjelesna. Ali da bismo shvatili tjelesnu prirodu u njenoj unutrašnjoj mogućnosti, hoće se reći da bismo odredili primjenu kategorija na nju, nama nije potrebna nikakva ideja, to jest neka predstava koja prevazilazi iskustvo; uz to, u pogledu tjelesne prirode nije moguća nikakva ideja, jer se mi u njoj rukovodimo samo čulnim opažanjem, te tu ne stoji stvar kao u psihološkom osnovnom pojmu (Ja) koji sadrži a priori neku određenu formu mišljenja, to jest njegovo jedinstvo. Prema tome, za čisti um ne preostaje nam ništa drugo do samo priroda uopšte i potpunost uslova u njoj kao nekome principu. Apsolutni totalitet nizova ovih uslova u izvođenju njihovih članova jeste jedna ideja koja se zaista nikada ne može potpuno realizovati u empiričkoj upotrebi uma, ali koja nam ipak služi za pravilo po kome mi u tome pogledu treba da postupamo: to jest, u objašnjenju datih pojava (u regresiji ili progresiji) mi treba da postupamo tako

kao da ***je niz po sebi beskonačan, to jest*** neodređen***; međutim, ondje gdje se sam um smatra kao uzrok koji determinira (u slobodi), u stvari, kod praktičnih principa, mi treba da postupamo tako kao da pred sobom nemamo neki objekat čula, već neki objekat čistoga razuma, gdje se uslovi ne mogu više postaviti u niz pojava već izvan njega, i gdje se niz stanja može smatrati tako*** kao da ***je apsolutno otpočeo (na osnovu nekog inteligibilnog uzroka); sve to dokazuje da su kosmološke ideje samo i jedino regulativni principi i da su daleko od toga da bi mogle tako reći konstitutivno da postave realni totalitet takvih uslova. Ostala izvođenja o tome mogu se naći na svome mjestu u odsjeku o antinomiji čistoga uma.***

Treća ideja čistoga uma koja u sebi sadrži jednu samo relativnu pretpostavku jednoga bića kao jedinoga i apsolutno dovoljnoga uzroka svih kosmoloških nizova jeste pojam uma o Bogu***. Mi nemamo ni najmanjeg razloga da predmet ove ideje usvojimo bezuslovno*** (da ga pretpostavimo po sebi)***; jer, zaista, šta nas drugo može pridobiti za to ili bar opravdati da vjerujemo u neko biće koje je apsolutno savršeno i po svojoj prirodi apsolutno nužno, ili da na osnovu prostog pojma o njemu tvrdimo da ono postoji po sebi, ako to nije sam svijet u odnosu prema kome jedino ova pretpostavka može biti nužna; i tu se jasno pokazuje da ideja toga bića znači, kao i sve spekulativne ideje, samo i jedino to da nam um nalaže da posmatramo svaku vezu u svijetu prema principima sistematskog jedinstva, to jest*** kao da ***su sve veze skupa proizašle iz jednog jedinog sveobuhvatnog bića kao najvišeg i apsolutno dovoljnog uzroka. Iz toga je jasno da um pri tom može imati za cilj samo i jedino svoje vlastito formalno pravilo u proširivanju svoje empiričke upotrebe, a nikako neko***

proširivanje izvan svih granica empiričke upotrebe***, te, prema tome, pod ovom idejom ne skriva se nikakav*** konstitutivan ***princip njegove upotrebe koja je upravljena na moguće iskustvo.***

Najviše formalno jedinstvo koje se zasniva jedino na pojmovima uma jeste potpuno, cjelishodno ***jedinstvo stvari, te nas spekulativni interes uma nagoni da cijeli poredak u svijetu posmatramo tako*** kao da ***je on ponikao iz namjera nekoga najvišeg uma. Jedan takav princip otvara zaista našem umu u njegovoj primjeni u oblasti iskustva sasvim nove zadatke: da ujedinjuje stvari u svijetu prema*** teleološkim ***zakonima i da na taj način dospije do njihovog najvećeg sistematskog jedinstva. Pretpostavka neke najviše inteligencije kao jedinog uzroka svijeta kao cjeline, ali naravno samo u ideji, može dakle uvijek da bude umu od koristi i nikada ne može da mu škodi. Jer, ako mi u pogledu Zemljinog oblika (koji je okrugao a ipak kao*** pljosnat***),****

---

* ***Prednost koja proizilazi iz loptastog oblika Zemlje, je poznata. Pa ipak malo njih znaju da samo njena spljoštenost, zbog koje ona liči na sferoid, sprečava da ispupčenja čvrste zemlje ili i manjih brijegova, koji su postali možda uslijed zemljotresa, ne pomjeraju neprekidno i u kratkom vremenu Zemljinu osovinu, što bi se desilo da nije ispupčenje Zemlje ispod polutara (tj. ekvatora) jedan tako ogroman brijeg da nikakav potres ma koga drugog brijega ne može znatno da izmjeni njegov odnos prema Zemljinoj osovini. Pa ipak, ovo mudro*** ustrojstvo ***mi bez ustezanja objašnjavamo na osnovu ravnoteže Zemljine mase koja je (možda) nekada bila tečna.!?***

---

u pogledu planina, mora itd. unaprijed pretpostavimo sve same mudre namjere nekog tvorca, onda na tome putu možemo učiniti (smisliti) masu otkrića. Ako se budemo pridržavali ove pretpostavke samo kao jednog regulativnog ***principa, onda nam čak ni*** zabluda ***ne može škoditi. Jer, u najgorem slučaju, iz toga bi moglo proizaći samo i jedino to da ondje gdje smo očekivali neku teleološku vezu*** (konačnu vezu) ***naiđemo na jednu vezu koja je prosto mehanička ili fizička*** (efektivna, tj. posljedična veza)***, u tom se slučaju mi na taj način lišavamo jednog jedinstva više, međutim, jedinstvo uma u njegovoj empiričkoj upotrebi ostaje ipak neoštećeno. Ali čak ni ova nedaća ne pogađa sam zakon u njegovom opštem teleološkom značenju. Jer mada neki anatomista može da upadne u zabludu kada dovodi u vezu sa nekim ciljem jedan organ nekoga životinjskog tijela za koji se jasno može dokazati da ne proizlazi iz toga cilja, ipak je apsolutno nemoguće da se u jednom takvom slučaju dokaže da jedno takvo prirodno ustrojstvo (tj. struktura), pa bilo ono koje mu drago, nema apsolutno nikakvog cilja. Zato i fiziologija (ljekara) proširuje svoje inače vrlo ograničeno empiričko saznanje o ciljevima ustrojstva (tj. strukture) organskog tijela na osnovu jednog osnovnog stava koji pruža isključivo čisti um, i na osnovu njega uz istovremeno odobravanje svih razumnih ljudi smjelo pretpostavlja da sve u životinji ima svoju korist i svoj određeni cilj. Ali ako se ova pretpostavka shvati kao konstitutivna, ona bi išla mnogo dalje nego što se na osnovu dosadašnjih posmatranja smije činiti. Iz toga se pak vidi da je ona samo i jedino regulativan princip uma koji vodi najvišem sistematskom jedinstvu uma posredstvom ideje o finalnoj uzročnosti najvišeg uzroka svijeta, i*** kao da ***je ovaj uzrok svijeta u obliku najviše inteligencije, najmudriji plan uzroka svega.***

Ali ako izgubimo iz vida ovu restrinkciju ideje na njenu čisto regulativnu upotrebu, onda um počinje da luta na više načina, jer on tada napušta zemljište iskustva na kome se moraju nalaziti putokazi za njegov hod, pa se smjelo uzdiže izvan toga iskustvenog zemljišta ka onome što je neshvatljivo i što se ne može ispitati, te ga na toj visini nužno spopada vrtoglavica, jer uviđa da je na tome stanovištu potpuno odsječen od svake primjene koja je u skladu sa iskustvom.

Ako se ideja o jednom najvišem biću ne upotrijebi samo regulativno, već konstitutivno (što je protivno prirodi jedne ideje), onda prva greška koja otuda proizlazi jeste ljenji um (kukavički razum).*

****Tako su dijalektičari nazivali jedan sofizam koji je glasio: Ako je tvoja sudbina takva da ti treba da se izliječiš od ove bolesti, onda će se to desiti pa bilo da pozoveš ljekara ili ne. Ciceron veli da je ova vrsta zaključivanja dobila svoje ime, pošto ako se po njoj postupa, umu ne ostaje nikakva uloga u životu. Iz toga razloga ja dajem isto ime sofističkome argumentu čistoga uma.***

Tim imenom može se označiti svaki osnovni stav, na osnovu koga smatramo svoje proučavanje prirode, ma gdje to bilo, kao potpuno završeno, zbog čega se um odaje spokojstvu kao da je svoj posao apsolutno završio. Prema tome, čak i psihološka ideja, ako je budemo upotrijebili kao konstitutivan princip radi objašnjenja pojava naše duše, a zatim čak i radi proširenja našeg saznanja o ovome objektu još i van iskustva (stanja duše

poslije smrti), onda se to pokazuje zaista kao vrlo zgodno za um, ali se time potpuno kvari i upropaštava svaka prirodna primjena uma koju možemo od njega učiniti rukovodeći se iskustvom. Tako dogmatički spiritualista lično jedinstvo, koje kroz svu promjenljivost duševnih stanja ostaje isto, objašnjava na osnovu jedinstva supstancije koja misli i koju on, kako mu se čini, opaža neposredno u svome Ja*; ali naše interesovanje, koje pokazujemo prema onim događajima koje treba da se dese tek poslije naše smrti on objašnjava na osnovu svijesti o nematerijalnoj prirodi našeg misaonog subjekta itd.; i tako se on oslobađa toga da istražuje prirodu uzroka ovih naših unutrašnjih pojava na osnovu eksplikativnih principa fizike na taj način što, tako reći na osnovu dekreta nekog transcendentnog uma, prolazi pored imanentnih izvora saznanja u iskustvu u korist svoje udobnosti, ali uz gubitak svega saznanja. Ova štetna posljedica pokazuje se još jasnije kod dogmatizma naše ideje o nekoj najvišoj inteligenciji i njegovog pogrešnog zasnivanja teološkoga sistema prirode (fizikoteologija) na njoj. U tome slučaju mi sve ciljeve koji se u prirodi pokazuju i koje smo često* sami izmislili *iskorištavamo samo za to da bismo ispitivanje uzroka učinili sebi sasvim ugodnim, u stvari: mjesto da ih tražimo u opštim zakonima mehanizma materije, mi se pozivamo na neshvatljivu odluku najviše mudrosti i onda smatramo da je trud uma završen kada smo se oslobodili njegove primjene koja stvarno nalazi pravi put samo onde gdje nam ga pokazuju poredak u prirodi i niz promjena koje se dešavaju na osnovu njenih unutrašnjih i opštih zakona. Ovu grešku možemo izbjeći ako sa gledišta ciljeva ne posmatramo samo poneke dijelove prirode, kao, na primjer, raspodjelu kopna, njegovu strukturu, tj. ustroj, svojstva i položaje planina, ili samo organizaciju u biljnom i*

životinjskom carstvu, već ako priznamo savršenu opštost ovoga sistematskog jedinstva prirode u odnosu prema ideji neke najviše inteligencije. Jer, u stvari, mi tada uzimamo za osnov neku cjelishodnost (svrhovitost) koja je u saglasnosti sa zakonima prirode od kojih nije nezavisna nijedna njena tvorevina, već je samo za nas učinjena više ili manje uočljivom; i u tome slučaju imamo jedan regulativan princip sistematskog jedinstva teleološke veze, ali koju mi ipak ne određujemo unaprijed, već u očekivanju nje mi samo smijemo (da li?!) istraživati fizičko mehaničke veze prema opštim zakonima. Jer, zaista, princip potpunog jedinstva može samo na taj način da proširuje primjenu uma u pogledu iskustva, a da mu ni u jednom slučaju ne naškodi.

Druga pogreška koja proizlazi iz pogrešnog tumačenja pomenutog principa sistematskog jedinstva jeste pogreška izopačenoga uma (tj. naopako obrazloženje). Ideja sistematskog jedinstva trebalo bi da kao regulativan princip služi samo tome da u vezi stvari tražimo to jedinstvo prema opštim zakonima prirode i da, ukoliko se od toga jedinstva može na tom putu štogod naći, možemo vjerovati da smo se utoliko približili potpunosti njene upotrebe, iako se stvarno ona nikada ne može dostići. Mjesto toga, postupa se sasvim obrnuto, te se počinje sa tim što se uzima za osnov realitet nekog principa cjelishodnog (svrhovitog) jedinstva kao hipostatičnog (»uzroka«) i što se pojam jedne takve najviše inteligencije, pošto je po sebi potpuno neshvatljiv, određuje antropomorfistički, pa se onda nasilno i diktatorski nameću prirodi ciljevi, mjesto da se, kao što je u redu, traže putem fizičkog proučavanja, tako da ne samo što teologija, koja bi trebalo da služi isključivo da bi se upotpunilo jedinstvo prirode prema opštim zakonima, sada

naprotiv dejstvuje u cilju da to jedinstvo razori, i da uz to i sam um promaši svoj cilj, i to: da prema njima (»ovaj«) *iz same prirode dokaže egzistenciju nekoga takvog inteligentnog najvišeg uzroka. Jer zaista ako ne možemo pretpostaviti najveću cjelishodnost (tj. svrhovitost) u prirodi a priori, to jest kao da ona sačinjava suštinu prirode, onda kako možemo smatrati da nam je postavljen cilj da je istražujemo i da se na njenim stepenicama približavamo najvišem savršenstvu nekoga tvorca kao savršenstvu koje je nužno, te koje se može saznati a priori? Regulativan princip zahtjeva da se sistematsko jedinstvo pretpostavi kao* jedinstvo prirode *koje se saznaje ne samo empirički, već koje se, iako još neodređeno, pretpostavlja a priori u apsolutnom smislu, te dakle kao jedinstvo koje ima osnov u suštini samih stvari. Međutim, ako ja unaprijed uzmem za osnov neko najviše biće koje uspostavlja red, onda se time jedinstvo prirode u stvari uništava. Jer ono je tada slučajno i prirodi stvari sasvim tuđe, te ne može da se sazna na osnovu opštih zakona prirode. Zbog toga se u dokazivanju javlja jedan krug, pošto se pretpostavlja ono što je zapravo trebalo da se dokaže.*

Uzeti regulativan princip sistematskog jedinstva za jedan konstitutivan princip i hipostatički pretpostaviti kao uzrok, ono što se samo u ideji postavlja kao osnov jednoobrazne upotrebe to znači samo zbunjivati um. Ispitivanje prirode ide svojim putem pridržavajući se samo i jedino onoga lanca uzroka u prirodi koji se zasniva na njenim opštim zakonima. Istina, prirodnjak pri tom pribjegava ideji jednoga tvorca, ali ne u cilju da bi iz ideje izveo cjelishodnost (svrhovitost) za kojom on svuda traga, već da bi egzistenciju toga tvorca saznao na osnovu ove cjelishodnosti (svrhovitosti) koja se traži u suštini stvari u

prirodi, a po mogućnosti u suštini svih stvari uopšte, te dakle da bi je saznao kao apsolutno nužnu. Bilo da on u ovome cilju uspije ili ne, ideja ostaje u svakom slučaju tačna, pa će isto tako i njena upotreba ostati tačna, ako se bude ograničila na uslove jednoga prosto regulativnog principa.

To potpuno cjelishodno jedinstvo je savršenstvo (uzeto u apsolutnom smislu). Ako mi ovo savršenstvo ne nađemo u suštini stvari koje sačinjavaju cio predmet iskustva, to jest svega našeg saznanja koje objektivno važi, te dakle ako ga ne nađemo u opštim i nužnim zakonima prirode, kako možemo iz toga neposredno da izvedemo ideju o nekome najvišem i apsolutno nužnom savršenstvu nekoga prabića u kome leži porijeklo svega kauzaliteta? Najveće sistematsko jedinstvo, te prema tome najveće cjelishodno potpuno jedinstvo jeste škola i čak osnov mogućnosti najveće upotrebe ljudskoga uma. Dakle, ideja toga jedinstva je nerazdvojno vezana sa suštinom našega uma. Prema tome, ta ista ideja ima za nas zakonodavni značaj, i tako je sasvim prirodno da se pretpostavi jedan zakonodavan um (intelektualni starosjedilac) ***koji njoj odgovara i iz koga se može izvesti cjelokupno sistematsko jedinstvo prirode kao predmeta našega uma.***

Mi smo povodom antinomije čistoga uma kazali: da se sva pitanja koja postavlja čisti um bezuslovno moraju moći riješiti i da ono izvinjavanje ograničenošću našega saznanja koje je u mnogim pitanjima prirodne nauke neizbježno i opravdano tu ***ne može biti dopušteno, pošto nam se tu ne postavljaju pitanja koja se odnose na prirodu stvari, već pitanja koja se odnose na prirodu uma, i to samo na njegovo unutrašnje ustrojstvo (tj. strukturu). Ovo tvrđenje koje se na prvi pogled čini smjelo sada ćemo moći da potvrdimo u pogledu dva pitanja prema kojima***

um pokazuje svoj najveći interes i da na taj način potpuno završimo naša razmatranja o dijalektici čistoga uma.

Ako se, dakle, najzad postavi pitanje (u pogledu jedne transcendentalne teologije) *

---

* ***Ono što sam već ranije kazao o psihološkoj ideji i njenoj naročitoj ulozi kao principa radi čisto regulativne upotrebe uma to me oslobađa dužnosti da opširno objašnjavam transcendentalnu iluziju na osnovu koje se sistematsko jedinstvo cjelokupne raznovrsnosti unutrašnjega čula predstavlja hipostatički. Metod koji bi se pri tom primijenio potpuno je sličan onom metodu koga se kritika pridržavala u pogledu teološkog ideala.***

---

prije svega***: da li postoji nešto što se razlikuje od svijeta i što u sebi sadrži osnov poretka u svijetu i osnov njegove veze po opštim zakonima, onda odgovor na njega glasi:*** bez sumnje***. Jer zaista svijet je skup pojava, te dakle za njih mora da postoji neki osnov koji je transcendentalan, to jest osnov koji samo čisti razum može da zamisli. Ako se*** zatim ***postavi pitanje: da li je ovo biće supstancija, supstancija najvećega realiteta, da li je ono nužno itd., onda ja odgovaram:*** da to pitanje nema apsolutno nikakvog smisla***. Jer sve kategorije na osnovu kojih ja mogu pokušati da stvorim sebi pojam o nekom takvom predmetu jesu samo i jedino od empiričke upotrebe, te ako se ne primjene na objekte mogućeg iskustva, to jest na čulni svijet, onda one nemaju apsolutno nikakvog smisla. Izvan oblasti čulnoga svijeta one znače samo nazive pojmova, koji se nazivi mogu***

dozvoliti, no pomoću kojih ništa ne može da se shvati. Ako se naposljetku ***postavi pitanje: da li je moguće da ovo biće koje se razlikuje od svijeta zamislimo po*** analogiji ***sa predmetima iskustva, onda odgovor glasi:*** na svaki način***, ali samo kao predmet u ideji, a ne kao predmet u stvarnosti, i to samo utoliko ukoliko je on jedan nama nepoznati supstrat onog sistematskog jedinstva, poretka i cjelishodnosti (tj. potpunog) ustrojstva (tj. strukture) svijeta koje um mora da uzme za regulativan princip svoga istraživanja u prirodi. I nešto više, mi možemo bez štete i ne izlažući se prijekorima da dozvolimo u ovoj ideji i izvjesne antropomorfizme koji su korisni za dotičan (taj) regulativni princip. Jer, uistinu, to je uvijek samo jedna ideja koja se apsolutno ne odnosi neposredno na neko biće koje se razlikuje od svijeta, već se odnosi na regulativan princip sistematskog jedinstva svijeta, i to samo posredstvom jedne šeme toga jedinstva, hoće se reći posredstvom neke najviše inteligencije koja ga je proizvela prema svojim mudrim ciljevima. Na taj način nije trebalo da mi zamislimo šta je taj praosnov jedinstva svijeta po sebi, već samo kako treba da upotrijebimo njega ili upravo njegovu ideju u odnosu na sistematsku primjenu uma s obzirom na stvari u svijetu.***

Međutim, da li mi na taj način možemo (nastavit će se sa pitanjima) pretpostaviti nekog jedinog mudrog i svemogućeg tvorca svijeta? Odgovor glasi: bez svake sumnje***; i ne samo da možemo, već mi*** moramo ***pretpostaviti nekog takvog tvorca. Ali da li mi u tome slučaju ipak ne proširujemo naše saznanje izvan oblasti mogućeg iskustva? Odgovor glasi:*** nikako***. Jer mi smo samo pretpostavili nešto o čemu nemamo apsolutno nikakvog pojma šta je ono samo po sebi (jedan prosto transcendentalan predmet); ali u odnosu prema sistematskom i*** potpunom

poretku u strukturi ***svijeta koji moramo pretpostaviti kada proučavamo prirodu, mi smo zamislili ono nama nepoznato biće samo*** po analogiji ***sa nekom inteligencijom (jedan empirički pojam), to jest mi smo ga, s obzirom na ciljeve i na savršenstvo koji se na njemu zasnivaju, snabdjeli upravo onim osobinama koje prema uslovima našega uma mogu u sebi sadržavati osnov jednoga takvog sistematskog jedinstva. Prema tome, ova je ideja u*** odnosu prema primjeni našega uma u svijetu ***potpuno osnovana. Međutim, ako bismo njoj pripisali objektivno značenje u apsolutnom smislu, onda bismo zaboravili da zamišljamo samo jedno biče u ideji; i pošto bismo u tome slučaju počeli sa jednim osnovom koji se na osnovu posmatranja svijeta ne može odrediti, to bi se na taj način lišili mogućnosti da taj princip primjenjujemo kao sa empiričkom upotrebom uma.***

Ali (pitaće se dalje) mogu li ja ipak na taj način da činim od pojma i od pretpostavke jednog najvišeg bića upotrebu u racionalnom posmatranju svijeta? Dakako***. Toga radi je zapravo um i uzeo ovu ideju za osnov. Ali smijem li ja ustrojstva (strukture) koja liče na ciljeve da smatram za namjere, izvodeći ih iz Božije volje, iako posredstvom naročitih dispozicija koje su radi toga u svijetu prema njima podešene? Da, vi biste mogli i to da učinite, ali samo pod uslovom da za vas bude svejedno da li će neko reći: Božija mudrost je sve uredila tako da radi svojih najviših ciljeva ili: ideja o najvišoj mudrosti jeste jedan regulativ u proučavanju prirode i jedan princip njenog sistematskog i potpunog jedinstva koje se zasniva na opštim fizičkim zakonima, čak i ondje gdje mi onu, svrhovitost (cjelishodnost) ustrojstva (strukture) ne opažamo; drugim riječima, ondje gdje ih vi opažate vama mora biti svejedno da li***

ćete reći: Bog je to tako mudro želio ili: priroda je to tako mudro udesila. Jer vama je upravo najveće sistematsko i potpuno jedinstvo, koje je vaš um zahtijevao da uzme za osnov kao regulativan princip, dalo ovlaštenja da postavite za osnov ideju o najvišoj inteligenciji kao jednu šemu regulativnog principa, te vi utoliko imate potvrde za opravdanost svoje ideje ukoliko na osnovu toga principa nalazite cjelishodnosti (tj. svrhovitosti) u svijetu; ali pošto ovaj princip ne služi nikakvom drugom cilju do tome da na osnovu njega tražimo nužno i najveće moguće jedinstvo u prirodi, to ćemo zaista imati da zahvalimo za ovo jedinstvo, ukoliko ga budemo otkrili, ideji o nekom najvišem biću, ali ove zakone, s obzirom na koje je ideja jedino i uzeta za osnov, mi ćemo moći, a da ne zapadnemo u protivrječnosti sa samima sobom, da mimoiđemo i da ovu cjelishodnost (ma! tj. svrhovitost) u prirodi smatramo kao slučajnu i kao hiperfizičku po svome porijeklu, jer zaista mi nismo bili ovlašteni da izvan prirode pretpostavimo neko biće takvih osobina, već smo samo bili ovlašćeni da uzmemo za osnov ideju o tome biću da bismo posmatrali pojave kao da su povezane sistematski jedne sa drugima po analogiji sa kauzalnom determinacijom.

Upravo zato smo isto tako ovlašćeni da uzrok svijeta u ideji zamislimo ne samo u formi nekog suptilnijeg antropomorfizma (bez kojeg se o njemu apsolutno ništa ne bi moglo zamisliti), to jest da ga zamislimo kao neko biće obdareno razumom i ljubavlju, isto tako nekom njemu srazmjernom požudom i voljom itd., već i da mu pripišemo jedno savršenstvo koje je beskonačno i koje, prema tome, daleko prevazilazi ono savršenstvo za čiju pretpostavku možemo dobiti ovlaštenje na osnovu empiričkog saznanja poretka u svijetu. Jer, zaista, regulativan zakon sistematskog jedinstva hoće ovo; mi treba da

proučavamo prirodu tako kao da bi se svuda u njoj, do u beskonačnost, moglo pored najveće moguće raznovrsnosti da nalazi sistematsko i sa svrhom, jedinstvo. Jer iako ćemo mi samo malo od ovog savršenstva u svijetu nazrijeti ili otkriti, to ga ipak prema zakonitosti našega uma moramo svuda tražiti i pretpostavljati; i u svakome slučaju za nas mora biti od koristi, a nikada nam ne može štetiti to što ćemo se u proučavanju prirode upravljati prema tome principu. Ali iz ove predstave o ideji nekog najvišeg tvorca koja je uzeta za osnov takođe se jasno vidi; da je ne uzimam za osnov egzistenciju nekog takvog bića i njegovo saznanje, već samo ideju o njemu, te, prema tome, ja zapravo i ne izvodim ništa iz ovog bića, već samo iz njegove ideje, tj. iz prirode stvari u svijetu posmatrajući ih prema jednoj takvoj ideji. Isto tako izgleda da je neka, mada nerazvijena svijest o pravoj upotrebi ovoga pojma našega uma izazvala kod filozofa svih vremena jedan skroman i pravilan način izražavanja, pošto oni o mudrom zbrinjavanju od strane prirode i o Božjoj mudrosti govore kao o izrazima koji imaju isto značenje i pošto, dok je u pitanju samo spekulativan um, pretpostavljaju prvi izraz, jer on suzbija namjeru da tvrdimo nešto više osim onoga na šta imamo prava, i s tim u vezi ograničava um na njegovu osobenu oblast, na prirodu.

Na taj način čist um, za koji smo u početku vjerovali da nam stavlja u izgled ništa manje već saznanje onoga što leži izvan granica iskustva, sadrži u sebi, ako ga pravilno shvatimo, samo i jedino regulativne principe, koji nam zaista nalažu da tražimo jedinstvo koje je veće od jedinstva do koga možemo dospjeti na osnovu empiričke upotrebe razuma, ali koji upravo time, što cilj kome ta upotreba treba da se približuje stavljaju tako daleko, dovode saglasnost njenu sa samom sobom posredstvom

sistematskog jedinstva do najvećeg stepena; međutim, ako te principe pogrešno shvatimo, pa ih smatramo za konstitutivne principe transcendentalnog saznanja, onda oni na osnovu jednog privida koji zaista blista, ali ipak vara, proizvode raznovjerje ***i kao važno saznanje, a s tim u vezi i vječne protivrječnosti i sporove.***

* * *

Na taj način svako ljudsko saznanje počinje opažajima, odatle ide pojmovima i završava se idejama. Premda ono u pogledu sva tri elementa ima spoznajne izvore a priori koji se na prvi pogled čine da nipodaštavaju granice svega iskustva, ipak se mi na osnovu jedne potpune kritike uvjeravamo da svaki um u spekulativnoj primjeni nikada ne može pomoću tih elemenata da izađe izvan oblasti mogućeg iskustva i da se osobena uloga te najviše moći saznanja sastoji u tome da se služi svim metodima i svim njihovim stavovima samo u tome cilju da bi u prirodi tragala za onim što čini njenu najintimniju unutrašnjost, i to prema svima mogućim principima jedinstva od kojih je najvažnije jedinstvo ciljeva, a nikada u tome cilju da bi preletjela granice prirode izvan kojih za nas ***postoji samo i jedino prazan prostor. Mi smo zaista u transcendentalnoj analitici na osnovu kritičkoga ispitivanja svih stavova koji mogu da prošire naše saznanje izvan realnoga iskustva stekli dovoljno uvjerenja da nas oni mogu odvesti samo i jedino do mogućega iskustva i ni do čega više. I kad ljudi ne bi bili nepovjerljivi čak i prema najjasnijim apstraktnim i opštim teoremama i kada ih dražesni i prividni izgledi ne bi namamljivali da odbacuju prinudnost ovih teorema, onda***

bismo svakako mogli da se oslobodimo mučnog saslušavanja svih dijalektičkih svjedoka na koje se poziva jedan transcendentni um radi odbrane svojih pretenzija. Jer, zaista, mi smo još unaprijed sa savršenom izvjesnošću znali da su sva njegova tvrđenja možda zaista i iskrena, ali da moraju ipak biti apsolutno ništavna, jer se tiču jedne vrste saznanja koje ne može dobiti nikada ni jedan čovjek. Međutim, pošto ipak govoru nema kraja sve dotle dok se ne otkrije pravi uzrok privida koji čak i najumnijega čovjeka može da zavede i pošto raščlanjavanju svega našeg transcendentnog saznanja na njegove elemente (kao neko proučavanje naše unutrašnje prirode) ima samo po sebi ne malu vrijednost, a za filozofa je štaviše dužnost: to je bilo ne samo nužno da se cio ovaj posao oko ispitivanja spekulativnog uma, iako uzaludan, iscrpno sprovede do njegovih prvih izvora, već pošto dijalektički privid ovdje obmanjuje ne samo u pogledu suđenja nego i u pogledu interesa koji suđenje za nas ima, zbog čega je primamljiv i uvijek prirodan, pa će takav ostati i u celoj budućnosti, to je bilo korisno da se tako reći akta (činjenja) ovoga procesa detaljno razrade i ostave u arhivu ljudskoga uma, kako bi se preduprijedile buduće zablude te vrste.

KRITIKA ČISTOGA UMA

II.

transcendentalna teorija o metodu

Ako posmatram skup svih saznanja čistoga i spekulativnoga uma kao neku zgradu o kojoj imamo u sebi bar ideju, onda mogu reći ovo: u transcendentalnoj teoriji o elementima mi smo približno ocijenili materijal i odredili za kakvu je zgradu, kakve visine i čvrstine on podesan. Uistinu se pokazalo ovo: premda smo sanjarili o nekoj kuli koja bi se dizala u nebesa, ipak je zaliha materijala bila dovoljna samo za jednu kuću za stanovanje koja je dovoljno prostrana za naše poslove u dolini iskustva i koja je dovoljno visoka da bismo ih mogli pregledati; međutim, ono smjelo preduzeće (preduzimanje) moralo je propasti zbog nedostatka materijala, ne uzimajući pri tom u obzir jezikovne pometnje zbog kojih su radnici morali neizbježno da se raziđu u pitanju o planu i da se rasture po cijelome svijetu da bi zidali svaki za sebe po svome nahođenju. Sada nas ne interesuje toliko materijal koliko plan zidanja; dobivši opomenu da ne treba da se poduhvatamo nekog proizvoljnog i slijepog nacrta, koji bi možda premašao sve naše imanje, a ipak ne mogući da odustanemo od zidanja jednog ugodnog stana, mi moramo da izradimo plan za jednu zgradu u odnosu prema zalihi materijala koji nam je dat i koji je u isto vrijeme u skladu sa našim potrebama.

Prema tome, pod transcendentalnom teorijom o metodu razumijem odredbu formalnih uslova jednog potpunog sistema čistoga uma. U tome cilju mi ćemo se ovdje baviti disciplinom, kanonom, arhitektonikom ***i najzad istorijom čistoga uma. Tako ćemo u transcendentalnom pogledu učiniti ono što se u školama pokušava pod imenom jedne praktične logike s obzirom na upotrebu razuma uopšte, ali u čemu se nema uspjeha. Jer, pošto opšta logika nije ograničena ni na kakvu naročitu vrstu saznanja razuma (na primjer na čista saznanja) niti na određene predmete, to ona, ne posuđujući saznanje od drugih nauka, ne može da učini ništa više, već samo i jedino da izloži nazive za*** moguće metode ***i tehničke izraze kojima se služimo u svima naukama za ono što je u njima od sistematskog značaja, na koji način ona upoznaje učenika sa imenima čija značenja i primjenu on tek kasnije treba da upozna.***

Prvi glavni dio

transcendentalne teorije o metodu

DISCIPLINA ČISTOGA UMA

(»**disciplina** = **1.** pojedina nauka ili samo jedna grana neke znanosti ili vještine koja se može naučiti. **2.** stega kojom se učenik navikava na marljivost, urednost, ozbiljno učenje i moralnost«)

Sudovi koji su negativni ne samo po svojoj logičkoj formi već i po svojoj sadržini ne stoje na naročitoj cijeni kod ljudi u njihovoj težnji za saznanjem: štaviše, oni se smatraju za sumnjičave (zavidne, ljubomorne) neprijatelje našega nagona za saznanjem koji neprestano teži da se proširi, te je potrebna zapravo neka apologija (»(grč.) = odbrana, odbrambeni govor na sudu«) ***da bismo ih mogli podnositi, a mnogo više da bismo ih marili i visoko cijenili.***

Doduše, svi stavovi, kojigod se hoće, mogu se logički izraziti u negativnoj formi, ali, s obzirom na sadržinu našega saznanja uopšte, a to jest, s obzirom na to da li se naše saznanje nekim sudom proširuje ili se sužava, negativni sudovi imaju samo tu specijalnu ulogu, a to je, da spriječe zabludu. ***Otuda oni negativni stavovi koji treba da spriječe neko lažno saznanje tamo gdje zapravo i nije moguća nikakva zabluda jesu zaista vrlo istiniti, ali su zato prazni, to jest ne odgovaraju svome cilju, te su upravo zbog toga često vrlo smiješni, kao što je, na primjer, tvrđenje onoga besjednika koji je prilikom jedne školske***

svečanosti rekao: Aleksandar bez vojske ne bi mogao da osvoji nikakve zemlje.

Međutim, ondje gdje su granice našega mogućeg saznanja vrlo uzane, podstrek ka suđenju velik, privid koji se nameće vrlo varljiv i šteta od zablude znatna, tu jedno negativno obavještenje, koje služi samo tome da nas zaštiti od zabluda, ima mnogo veći značaj nego neka pozitivna pouka kojom bi naše saznanje moglo da se uveća. Ona prinuda ***kojom se stalna sklonost ka odstupanju od izvjesnih pravila ograničava i naposljetku iskorjenjuje zove se*** disciplina***. Disciplina se razlikuje od kulture koja treba samo da razvije neku*** vještinu***, ne uništavajući pri tom neku drugu vještinu koja već postoji. Prema tome, na obrazovanje nekog talenta koji već sam od sebe traži da se izrazi, disciplina će uticati negativno,****

*** Ja dobro znam da se u školskom jeziku riječ disciplina obično upotrebljava kao sinonim riječi obuka. Međutim, ima mnogo drugih slučajeva u kojima se brižljivo razlikuje prvi izraz, uzet u smislu vaspitanja, od drugog izraza u smislu pouke, i sama priroda stvari iziskuje da se za ovu razliku zadrže jedini podesni izrazi, te ja želim da se riječ disciplina upotrebljava uvijek samo i jedino u negativnom značenju.***

---

a kultura i doktrina vršit će na njega neki pozitivan uticaj.

Svaki će lako priznati da za temperament, a isto tako i za talente koji često sebi rado dopuštaju slobodno i neograničeno kretanje (kao što su uobrazilja i duhovitost) jeste potrebna u izvjesnom pogledu kao disciplina***. Ali da je za sam um, kome je***

upravo dužnost da svim drugim težnjama propisuje disciplinu, kao stegu, potrebna je jedna takva disciplina, i to će svakako izgledati čudnovato; zaista, jedno takvo poniženje um je dosada izbjegao upravo zbog toga što, s obzirom na svečani i ozbiljni izgled sa kojim istupa, niko nije mogao pomisliti da će on moći lakomisleno da se služi fikcijama umjesto pojmovima, i riječima mjesto stvarima.

Umu u njegovoj empiričkoj upotrebi nije potrebna nikakva kritika, jer se tu njegovi osnovni stavovi stalno podvrgavaju kontroli iskustva; ni u matematici nije potrebna kritika uma, pošto se pojmovi matematike odmah moraju predstaviti na čistom opažaju na concreto, čime se smjesta uočava sve što je neosnovano i proizvoljno. Međutim, ondje gdje ni empiričko ni čisto opažanje ne održava um na potpuno vidljivom kolosijeku, a to je u njegovoj transcendentalnoj primjeni u kojoj se on služi samo pojmovima, tu je njemu u toj mjeri potrebna disciplina (stega) koja će obuzdavati njegovu sklonost ka proširivanju izvan granica mogućeg iskustva i zadržavati ga od svih ispada i zabluda tako da i cijela filozofija čistoga uma ima posla samo sa ovom negativnom korisnošću. Protiv pojedinih zabluda možemo se boriti posredstvom cenzure, ***a protiv njihovih uzroka posredstvom kritike. Ali ondje gdje mi nailazimo, kao u čistome umu, na čitav sistem obmana i opsjena koje su među sobom zaista povezane i pod zajedničkim principima ujedinjene, tu je, izgleda, potrebno neko sasvim novo i to negativno zakonodavstvo koje će na osnovu prirode uma i predmeta njegove čiste upotrebe uspostaviti pod imenom*** discipline ***jedan tako reći sistem opreznosti i samokontrole pred kojim se nikako neće moći da održi nikakav lažan i sofistički***

privid, već će morati odmah da se pokaže i pored svih svojih uljepšavanja.

Ali treba zaista primijetiti: da ću ja u ovom drugom glavnom dijelu transcendentalne kritike primijeniti disciplinu (tj. stegu) ne na sadržaj, već samo na metod saznanja iz čistog uma. Onu prvu dužnost ja sam ispunio već u transcendentalnoj teoriji o elementima. Ali upotreba uma, bilo da se primjeni ma na koji predmet, ima toliko sličnoga u samoj sebi, a ipak u isto vrijeme, ukoliko treba da je transcendentalna, tako se bitno razlikuje od svake druge njegove upotrebe da se bez opomena jedne negativne teorije koja sadrži disciplinu (tj. stegu) naročito za taj cilj ne mogu izbjeći zablude koje nužnim načinom moraju proizaći iz nevješte primjene takvih metoda koji su svuda inače u skladu sa umom, samo ne u ovom slučaju.

Prvi odsjek

prvog glavnog dijelâ

DISCIPLINA ČISTOGA UMA U DOGMATIČKOJ UPOTREBI

Matematika nam pruža najljepši primjer o tome kako se čist um sretno proširuje sam sobom i bez ikakve pomoći iskustva. Primjeri su zarazni, naročito za jednu i istu moć koja, prirodno, laska sebi da će i u drugim slučajevima imati onu istu sreću koja joj je u jednome slučaju već bila došla kao dio. Zato se

čisti um nada da će i u* transcendentalnoj *upotrebi moći isto tako sretno i temeljno da se proširuje kao što mu je to u matematici pošlo za rukom, ako samo i u njoj primjeni onaj isti metod koji mu je u matematici bio tako koristan. Prema tome, nama je mnogo stalo do toga da znamo: da li je onaj metod dolaženja do* apodiktične izvjesnosti *koji se naziva matematičkim***, istovetan sa onim metodom kojim se takva ista izvjesnost traži u filozofiji i koji bi se tu morao nazvati*** dogmatičnim**. (**»dogmatičan = nekritičan, neispitan, neprovjeren, protivan u racionalno-kritičkom razmatranju, koji se temelji na određenoj dogmi**«)**

Filozofsko ***saznanje je*** saznanje uma na osnovu pojmova***, matematičko saznanje je saznanje na osnovu*** konstrukcije ***pojmova. A,*** konstruisati ***jedan pojam znači: predstaviti a priori onaj opažaj koji mu odgovara. Prema tome, za konstrukciju nekoga pojma potreban je jedan*** neempirički ***opažaj koji je zbog toga kao opažaj jedan pojedinačan objekat, ali koji pri svemu tome kao konstrukcija jednoga pojma (jedne opšte predstave) ipak mora da izrazi u predstavi opštost za sve moguće opažaje koji potpadaju pod isti pojam. Tako ja konstruišem jedan trougao na taj način što predmet koji tome pojmu odgovara predstavim ili pomoću same uobrazilje u čistom opažaju ili prema njemu na hartiji u empiričkom opažaju, ali u oba slučaja potpuno a priori ne uzimajući primjer za to ni iz kakvog iskustva. Pojedinačna nacrtana figura je empirička, a ipak služi tome da izrazi pojam bez štete po njegovu opštost, jer se kod ovog empiričkog opažaja uvijek pazi na radnju konstrukcije pojma za koji su sasvim sporedne mnoge odredbe, kao što su, na primjer, veličina strana i uglova***

(»odredbe veličine«), ***te se, prema tome, apstrahuje od tih razlika koje ne mijenjaju pojam trougla.***

Dakle, filozofsko saznanje posmatra ono što je posebno samo u onome što je opšte, dok matematičko saznanje posmatra ono što je opšte u onome što je posebno, čak u onome što je pojedinačno, ali ipak a priori i posredstvom uma, te zbog toga kako god, što je ova pojedinačnost određena pod izvjesnim opštim uslovima isto tako predmet pojma kome ova pojedinačnost odgovara samo kao jedna šema mora da se zamisli kao opšte određen.

Prema tome, bitna razlika između ove dvije vrste saznanja uma sastoji se u ovoj formi, a ne zasniva se na razlici njihove materije ili njihovih predmeta. Oni koji misle da se filozofija razlikuje od matematike po tome što je objekat filozofije kvalitet, ***a objekat matematike*** kvantitet ***uzimaju posljedicu za uzrok. Forma matematičkog saznanja je uzrok toga što se ono može odnositi samo na kvantitete. Jer zaista, samo se pojam o veličinama može konstruisati, to jest predstaviti a priori u opažaju, dok se kvaliteti mogu izložiti samo i jedino u empiričkom opažaju. Otuda je racionalno saznanje o njima moguće samo na osnovu pojmova. Tako možemo onaj opažaj koji odgovara pojmu realiteta uzeti samo i jedino iz iskustva, a nikada ga ne možemo pribaviti a priori iz sebe i prije empiričke svijesti o njemu. Kupast oblik možemo predstaviti u opažanju samo na osnovu pojma, bez ikakve pomoći iskustva; međutim, boja te kupe mora prethodno da bude data u nekom iskustvu. Pojam uzroka uopšte ja ne mogu da izrazim u opažanju drukčije već samo posredstvom primjera koji mi pruža iskustvo itd. Uostalom, filozofija se isto tako bavi veličinama kao i matematika, na primjer totalitetom, beskonačnošću itd.***

Matematika se opet isto tako bavi razlikom linija i površina kao prostora koji se razlikuju po kvalitetu i isto tako ona se bavi kontinuitetom prostora kao jednim njegovim kvalitetom. Ali premda filozofija i matematika u takvim slučajevima imaju jedan zajednički predmet, ipak je način na koji se um njime bavi sasvim drukčiji u filozofiji nego u matematici. Filozofija se drži samo opštih pojmova, dok matematika sa samim pojmom ne može da učini ništa, te odmah hita (ide ka) opažaju u kome posmatra pojam in concreto, ali ne empirički, već tek u jednom takvom opažaju koji ona izlaži a priori, to jest koji je konstruisala, a u kome ono što proizlazi iz opštih uslova konstrukcije mora da ima opšte važenje i za objekat konstruisanoga pojma.

Dajte jednome filozofu pojam trougla, pa ga zamolite da na svoj način odredi u kakvome odnosu stoji zbir uglova u trouglu prema pravome uglu. On ima samo i jedino pojam o jednoj figuri koja je ograničena trima pravim linijama i u ovoj figuri pojam o tri ugla. Filozof može da razmišlja o ovome pojmu koliko mu je drago, on ipak neće pronaći ništa novo. On će moći da analizira i da učini jasnim pojam prave linije ili pojam ugla ili pojam broja tri, ali do drugih osobina koje se u tim pojmovima ne nalaze on pri tom neće doći. Međutim, neka se ovih pitanja poduhvati geometar. On će odmah početi sa konstruisanjem trougla. Znajući da dva prava ugla iznose toliko koliko svi susjedni uglovi koji se mogu povući iz jedne tačke na jednoj pravoj, on će produžiti jednu stranu svoga trougla i dobit će dva susedna ugla čiji zbir iznosi dva prava. Zatim će spoljašnji ugao podijeliti na taj način što će sa suprotnom stranom trougla povući jednu paralelnu liniju, pa će vidjeti da je dobio jedan spoljašnji susedni ugao koji je jednak sa

jednim unutrašnjim uglom itd. Na taj način geometar, rukovodeći se stalno opažanjem, dolazi posredstvom jednog lanca od zaključaka do potpuno jasnog i u isto vrijeme opšteg riješenja problema.

Ali matematika ne konstruiše samo veličine (quanta = koliko)***, kao što se čini u geometriji, već i čistu veličinu*** (količinu)***, kao što se čini u algebri, pri čemu ona potpuno apstrahuje od prirode predmeta koji treba zamisliti prema jednom takvom pojmu veličine. Potom ona sebi odabere neko označenje za sve konstrukcije veličina uopšte (brojeva), kao što su sabiranje, oduzimanje, izvlačenje korijena itd.; pa pošto je označila i opšti pojam veličina prema njihovim različitim odnosima, ona onda na osnovu izvjesnih opštih pravila izlaže u opažanju svaku operaciju pomoću koje se veličina proizvodi i mijenja. Kad jednu veličinu treba podijeliti drugom, ona kombinuje njihove karaktere prema formi koja označava dijeljenje itd., te tako na osnovu jedne simbolične konstrukcije, kao što i geometrija na osnovu jedne ostenzivne ili geometrijske konstrukcije (samih predmeta), dospijeva tamo kuda diskurzivno saznanje posredstvom samih pojmova nikada ne bi moglo dospjeti.***

Šta može da bude uzrok razlike ovih položaja u kojima se nalaze ova dva vještaka u umovanju od kojih se jedan služi samo pojmovima, dok drugi pribjegava opažajima koje on predstavlja a priori u skladu s pojmovima? Ovaj uzrok je na osnovu gore izloženih transcendentalnih osnovnih učenja jasan. Ovdje nije stalo do analitičkih stavova koji se mogu dobiti prostom analizom pojmova (u tome bi filozof bio, bez sumnje, u prednosti nad svojim suparnikom), već je stalo do sintetičnih stavova, i to do takvih sintetičkih stavova koji treba da se

saznaju a priori. Jer zaista, nije potrebno da ja vidim ono što stvarno zamišljam u svome pojmu trougla (to nije ništa drugo do prosta definicija); naprotiv, ja treba da izađem iz ovog pojma da bih došao do osobina koje se u njemu ne nalaze, a koje mu ipak pripadaju. Međutim, to nije moguće drukčije već samo tako što ću odrediti svoj predmet prema uslovima ili empiričkog opažaja ili čistog opažaja. U prvom slučaju dobio bih samo jedan empirički stav (mjerenjem njegovih uglova) koji nije ni opšti a još manje nužan, a o takvim stavovima nije riječ. Drugi postupak, međutim, jeste matematička konstrukcija, i to u ovom slučaju to je geometrijska konstrukcija, na osnovu koje ja u jednome čistom opažaju domećem isto tako kao i u empiričkom opažaju jednu raznovrsnost koja pripada šemi trougla uopšte, te, dakle, njegovome pojmu, čime se svakako moraju konstruisati (»mogu saznati«) opšti sintetični stavovi.

Ja bih dakle o trouglu uzalud filozofirao, to jest diskurzivno razmišljao; time se ne bih ni najmanje pomakao od definicije kojom je zapravo trebalo da počnem. Postoji zaista i jedna transcendentalna sinteza iz sve samih pojmova koja opet polazi za rukom samo filozofu, ali koja se tiče samo jedne stvari uopšte i uslova pod kojima opažaj te stvari može pripadati iskustvu. Međutim, u matematičkim problemima nije riječ o tome niti uopšte o egzistenciji, već je riječ o osobinama predmeta samih po sebi, jedino ukoliko su oni u vezi sa njihovim pojmom.

Na navedenom primjeru htjeli smo samo jasno da pokažemo kolika razlika postoji između diskurzivne upotrebe uma kao sa pojmovima i njegove intuitivne upotrebe pomoću konstrukcije pojmova. Sada je, razumije se, pitanje: koji uzrok čini ovu dvostruku upotrebu uma nužnom, i po kojim uslovima

možemo poznati da li se obavlja samo prva ili ujedno i druga njegova upotreba?

Ipak se sve naše saznanje odnosi na kraju krajeva na moguće opažaje; jer samo na osnovu njih neki predmet biva dat. Jedan pojam a priori (jedan neempirički pojam) (»ne jedan empirički pojam «) ili već u sebi sadrži neki čist opažaj, i u tome slučaju on se može konstruisati, ili on u sebi sadrži samo sintezu mogućih opažaja koji nisu dati a priori, i u tome slučaju pomoću njega se može zaista suditi sintetički i a priori, ali samo diskurzivno prema pojmovima, a nikako intuitivno na osnovu konstrukcije pojma.

Međutim, od svih opažaja nijedan drugi opažaj nije dat a priori osim proste forme pojava: prosta i mjerena, i jedan pojam o njima kao koliko? može se pomoću broja predstaviti a priori u opažanju, to jest može se konstruisati ili istovremeno sa njihovim kvalitetom (njihov oblik) ili, samo njihov kvantitet (prosta sinteza jednorodne raznovrsnosti). Ali materija pojava posredstvom koje su nam stvari date u prostoru i vremenu može se predstaviti samo u opažanju, te dakle a posteriori. Jedini pojam koji ovaj empirički sadržaj pojava predstavlja a priori jeste pojam stvari uopšte, i sintetično saznanje a priori ovoga pojma ne može dati ništa drugo već samo prosto pravilo sinteze onoga što opažanje može dati a posteriori, a nikada nam ne može dati a priori opažaj realnoga predmeta, jer on nužnim načinom mora biti empirički.

Sintetični stavovi koji se odnose na stvari uopšte, čiji opažaj ne može biti dat a priori jesu transcendentalni. Prema tome, transcendentalni stavovi nikada ne mogu biti dati posredstvom konstrukcije pojmova, već samo na osnovu pojmova a priori. Oni sadrže u sebi samo pravilo po kome u iskustvu treba tražiti

izvjesno sintetično jedinstvo onoga što se ne može opažajno predstaviti a priori (čulnih opažaja). Međutim, nijedan od svojih pojmova oni ne mogu ni u jednom slučaju predstaviti a priori, već to postižu samo a posteriori posredstvom iskustva koje je upravo tek na osnovu tih sintetičnih osnovnih stavova moguće.

Ako o nekome pojmu treba da sudimo sintetički, onda moramo izaći izvan ovoga pojma i pribjeći nekom opažaju u kome je on dat. Jer zaista, ako bismo ostali kod onoga što se sadrži u pojmu, onda bi sud bio samo analitičan i predstavljao bi samo jedno objašnjenje misli po onome što se u njoj stvarno nalazi. Međutim, ja mogu da pređem od pojma ka čistom ili empiričkom opažaju koji tome pojmu odgovara, da bih ga u njemu posmatrao in concreto i da bih saznao a priori ili a posteriori ono što pripada njegovome predmetu. U prvom slučaju mi bismo imali racionalno i matematičko saznanje na osnovu konstrukcije pojma, a u drugom slučaju mi bismo imali prosto empiričko (mehaničko) saznanje koje nikada ne može dati nužne i apodiktične stavove. Tako bih mogao da raščlanjujem svoj empirički pojam o zlatu, a da pri tom ne dobijem ništa drugo već samo to što ću prosto moći da prebrojim sve ono što stvarno zamišljam u ovoj riječi, zbog čega zaista nastaje u mome saznanju neko logičko poboljšanje, ali se moje saznanje time niti povećava niti umnožava. Međutim, ako uzmem materiju koja se pod tim imenom javlja, pa sa njom priredim razna posmatranja, onda dobijam od njih razne sintetične stavove, ali koji su empirički. Matematički pojam jednoga trougla ja bih konstruisao, to jest predstavio bih ga a priori u opažanju i na taj način bih dobio jedno sintetično saznanje, ali koje je racionalno. Ali, ako je meni dat

transcendentalan* pojam realiteta, supstancije, sile itd., onda on ne označava ni neki empirički ni neki čist opažaj, već samo i jedino sintezu empiričkih opažaja (koji dakle ne mogu biti dati a priori); dakle, pošto sinteza ne može da izađe a priori do opažaja koji tome pojmu odgovara, to iz njega ne može da proizađe nikakav sintetičan stav koji određuje, već samo jedan osnovan stav sinteze[*]

---

[*] Posredstvom pojma uzroka ja stvarno izlazim iz empiričkog pojma o jednome događaju (o onome što se dešava), ali ne idem opažaju koji predstavlja pojam uzroka in concreto, već vremenskim uslovima uopšte, koji bi se u iskustvu mogli naći kao u pojmu uzroka. Ja, dakle, postupam prosto na osnovu pojma, a ne mogu postupati na osnovu konstrukcije pojmova, jer je pojam jedno pravilo sinteze čulnih opažaja koji nisu čisti opažaji, te se ne mogu predstaviti ***a priori.***

---

mogućih empiričkih opažaja. Prema tome, jedan transcendentalan stav jeste jedno sintetično saznanje uma u samim pojmovima, te je dakle diskurzivan, pošto je tek na osnovu njega moguće svako sintetično jedinstvo empiričkog saznanja, a posredstvom njega ne biva dat nikakav opažaj a priori.

I tako postoje dvije vrste upotrebe uma koje, i pored svoje sličnosti koja se sastoji u tome što njihovo saznanje jeste opšte i po svome porijeklu a priori, ipak jesu u svome daljem razvoju vrlo različiti, i to zbog toga što se u pojavi pomoću koje nam bivaju dati svi predmeti nalaze dva dijelâ: forma opažanja

(prostor i vrijeme) koja se potpuno a priori može saznati i odrediti i materija (ono što je fizičko) ili sadržaj koji znači jedno nešto što se nalazi u prostoru i vremenu, te dakle što sadrži egzistenciju i što odgovara osjećaju. Što se tiče sadržaja koji može biti dat na određeni način samo i jedino empirički, mi o njemu možemo imati a priori samo neodređene pojmove sinteze mogućih osjećaja ukoliko oni pripadaju jedinstvu apercepcije (u jednome mogućem iskustvu). Što se tiče forme opažanja, mi možemo naše pojmove o njoj da odredimo a priori u opažanju na taj način što stvaramo sebi pomoću jednoobrazne (iste) sinteze u prostoru i vremenu same predmete, posmatrajući ih samo kao quanta (koliko). Ona prva upotreba uma zove se upotreba uma u pojmovima; u njoj možemo činiti samo i jedino to da pojave podvodimo pod pojmove prema njihovoj realnoj sadržini, nakon čega (»na koji način one«) *one mogu biti određene samo empirički, to jest a posteriori (ali prema onim pojmovima kao pravilima jedne empiričke sinteze). Ova druga upotreba uma sastoji se u konstruisanju pojmova; u njoj pojmovi, pošto se već odnose na jedno opažanje a priori, mogu upravo zbog toga da budu dati u čistom opažaju kao određeni a priori i bez ikakvih iskustvenih datosti. Ispitati sve ono što postoji (kao stvar u prostoru ili u vremenu) da bismo znali da li i ukoliko ono jeste ili nije nešto* koliko = quantum*, da li se u njemu mora predstaviti neka egzistencija ili odsustvo egzistencije, ukoliko je to nešto (što ispunjava prostor i vrijeme) prvi supstrat ili prosta odredba (prosto određenje), da li se u svojoj egzistenciji odnosi prema nečemu drugom kao prema uzroku ili kao prema posljedici i, najzad, da li je izolovano ili stoji u uzajamnoj povezanosti sa drugim u pogledu egzistencije, jednom riječi, ispitati mogućnost ove egzistencije, njenu stvarnost i nužnost ili njihove suprotnosti: sve to spada u*

saznanje uma ***u (o) pojmovima i zove se*** filozofsko ***saznanje. Međutim, odrediti a priori jedan opažaj u prostoru (oblik), dijeliti vrijeme (trajanje) ili prosto saznati ono što je opšte u sintezi onoga što je jedno i isto u vremenu i prostoru i saznati veličinu jednoga opažaja uopšte (broj) koja iz toga proizlazi: to je jedna*** operacija uma ***koja se sastoji u konstruisanju pojmova i zove se*** matematička ***operacija uma.***

Veliki uspeh koji um postiže posredstvom matematike dovodi nas sasvim prirodno na pretpostavku da će, ako ne matematika, onda njen metod imati uspjeha i izvan oblasti veličina, pošto ona sve svoje pojmove svodi na opažaje koje može predstaviti a priori i time postaje tako reći gospodar prirode; međutim, čista filozofija svojim diskurzivnim pojmovima a priori barata po prirodi, a da ne može učiniti da se realitet tih pojmova opazi a priori, te da ih na taj način provjeri. Majstorima u ovoj vještini nije, izgleda, nedostajalo samopouzdanje kada god su se uhvatili ovoga posla, pri čemu je publika polagala velike nade u njihovu umješnost. Jer pošto oni jedva da su ikada filozofirali o svojoj matematici (jedan težak posao!), to im nije ni na pamet pala specifična razlika između jedne i druge upotrebe uma. Opšte primljena i empirički upotrebljena pravila koja oni pozajmljuju od običnoga uma važe onda za njih mjesto aksioma. Njih se ništa ne tiče otkuda su im pojmovi prostora i vremena kojima se oni bave (kao jedinim elementarnim kvantitetima), a isto tako im izgleda nekorisno da ispituju porijeklo čistih pojmova razuma, a s tim u vezi i obim njihovog važenja, već je za njih glavno da se tim pojmovima služe. U svemu tome oni postupaju kako treba sve dok ne prekorače granice koje su im određene, a to su granice prirode. Inače oni neprimjetno nabasaju iz polja čulnosti u

nesigurnu oblast čistih i čak* transcendentalnih *pojmova u kojoj im tlo ne dopušta ni da stoje ni da plivaju (plivanje po nestabilnom tlu, zemlji) ***i u kojoj se mogu činiti samo nesigurni koraci od kojih vrijeme ne zadržava ni najmanji trag; međutim, u matematici njihov hod izgrađuje jedan široki put na koji sa pouzdanjem može poći i najkasnije pokoljenje.***

Pošto smo postavili sebi u* dužnost *da tačno i sa izvjesnošću odredimo granice čistoga uma u transcendentalnoj upotrebi, dok se međutim ovo njegovo stremljenje odlikuje time što se i pored najjasnijih i najstrožijih opomena stalno zavarava nadom da će prije potpunog napuštanja svoje namjere dospjeti izvan granica iskustva u dražesne predjele intelektualnoga, to je nužno podići tako reći i posljednji lenger, sidro jedne fantastične nade i pokazati da primjena matematičkog metoda u ovoj vrsti saznanja ne može da bude ni od kakve koristi, osim možda te da se još jasnije otkriju njegove slabe strane: da su, prema tome, geometrija i filozofija dvije potpuno različite stvari, premda se u prirodnoj nauci uzajamno pomažu, te da jedna od njih nikada ne smije u svome postupanju podražavati onu drugu u njenome (»prema«) ***postupanju.***

Temeljna valjanost matematike zasniva se na* definicijama*,* aksiomima *i* demonstracijama*. Ja ću se zadovoljiti time što ću pokazati: da filozofija ne može nijedan od ovih elemenata ni da pribavi ni da podražava u smislu u kome ih uzima matematika, da geometar, primjenjujući svoj metod u filozofiji, može da proizvede samo i jedino kule od karata, a da filozof svojim metodom može da izazove u matematici samo jedno brbljanje, premda se filozofija sastoji upravo u tome što poznaje njegove granice, pa čak ni matematičar ne može da odbaci opomene

filozofije ni da pređe preko njih, ako samo njegov talenat nije jednostran i ako ga priroda nije ograničila na njegov fah.

1. O definicijama***. Kao što sâm izraz pokazuje,*** definisati ***znači strogo uzevši samo izložiti****

---

* Iscrpnost ***se sastoji u jasnosti i potpunosti oznaka: granice znače tačnost koja se sastoji u tome da se ne daje više oznaka već samo koliko je nužno za potpunost pojma;*** prosto ***to znači da ova odredba granica nije niotkud izvedena, te da joj je potreban još neki dokaz, što bi važnu definiciju učinilo nesposobnom da stoji na čelu svih sudova o jednome predmetu.***

---

prosto i iscrpno pojam jedne stvari u njegovim granicama. Prema jednom takvom zahtjevu jedan empirički ***pojam ne može se*** *definisati****, već se može samo*** eksplicirati***. Jer zaista, pošto u empiričkom pojmu imamo samo nekoliko oznaka neke vrste predmeta iz čulnosti, to nikada ne znamo sigurno da li se pod ovom riječi koja označava jedan i isti predmet ne zamišlja u jednom slučaju više njegovih oznaka a u drugome slučaju manje. Tako neki u pojmu zlata mogu zamišljati osim težine, boje i čvrstine još i to da zlato ne rđa, dok drugi možda ne znaju ništa o toj njegovoj osobini. Mi se služimo izvjesnim oznakama samo dotle dok nalazimo da su one dovoljne za razlikovanje; ali nova posmatranja čine da neke oznake otpadnu a da druge pridođu, te pojam dakle nikada ne stoji među sigurnim granicama. A čemu bi moglo i služiti to da se jedan takav pojam definiše, pošto mi, kada je, na primjer, riječ o vodi i njenim osobinama, ne ostajemo pri onome što se zamišlja pod riječju***

voda, već pristupamo opitima, i riječ sa ono malo oznaka koje su u vezi s njom sačinjava samo imenovanje jedne stvari, a ne i njen pojam, tako da važna definicija nije ništa drugo nego odredba riječi. Na drugom mjestu opet isto je tako, strogo govoreći, nemoguće definisati nijedan pojam koji je dat a priori, na primjer pojam supstancije, pojam uzroka, prava, pravičnosti itd. Jer zaista, da je jasna predstava nekog (još u nejasnoj formi) datog pojma razvijena potpuno, ja u to mogu biti siguran samo u tome slučaju ako znam da je ona adekvatna predmetu. Ali pošto pojam predmeta onakav kakav nam je dat može da sadrži u sebi mnogo nejasnih predstava koje mi pri analizi previđamo, premda ih u primjeni stalno upotrebljavamo, to će iscrpnost analize moga pojma uvijek ostati sumnjiva, te se na osnovu mnogih zgodnih primjera može učiniti samo vjerovatnom, a nikako i apodiktički ***izvjesnom. Mjesto izraza: definicija, radije bih upotrijebio izraz*** ekspozicija ***koji je po svom karakteru oprezniji, te pod njim kritičar može donekle da prizna definiciju, a da je ipak u pogledu njene potpunosti u nedoumici. Prema tome, pošto se ne mogu definisati ni empirički pojmovi ni pojmovi koji su dati a priori, to preostaju još samo i jedino proizvoljno zamišljeni pojmovi na kojima se ova vještina može da oproba. U takvom slučaju uvijek mogu da definišem svoj pojam; jer zaista, ja na svaki način moram znati šta sam htio da zamislim, pošto sam namjerno stvorio svoj pojam i nisam ga dobio ni od prirode moga razuma ni od iskustva, ali pri tom ne mogu reći da sam na taj način definisao neki pravi predmet. Jer zaista, ako pojam zavisi od empiričkih uslova, kao, na primjer, pojam sata na brodovima, onda ni predmet ni njegova mogućnost još nisu dati posredstvom ovoga proizvoljnoga pojma; na osnovu toga pojma ja ne znam čak ni to da li uopšte njemu odgovara neki predmet,***

te se moje objašnjenje prije može nazvati deklaracijom **(»** deklaracija = proglas, izjava koja sadrži principe ili stavove o nečemu**«)** ***(moga projekta) nego definicijom jednoga predmeta. Na taj način, kao podesni za definisanje preostali bi još samo oni pojmovi koji u sebi sadrže proizvoljnu sintezu koja se može konstruisati a priori; prema tome, definicije postoje samo u matematici. Jer matematika onaj predmet koji zamišlja ona takođe izražava a priori u opažaju i taj predmet očigledno ne može sadržati u sebi ni više ni manje nego što sadrži pojam, jer je pojam o predmetu bio dat prvobitno posredstvom objašnjenja, to jest tako da objašnjenje nije niotkud izvedeno. Njemački jezik ima za pojmove*** ekspozicije, eksplikacije, deklaracije i definicije ***samo i jedino jednu riječ:*** objašnjenje***; zbog toga moramo pomalo popustiti u strogosti onoga zahtjeva po kome smo u stvari filozofskim objašnjenjima uskratili počasno ime definicija, pa ćemo cijelu ovu primjedbu ograničiti na ovo: filozofske definicije su samo eksplikacije datih pojmova, a matematičke definicije su konstrukcije prvobitno formiranih pojmova; filozofske definicije postaju samo analizom (čija potpunost nije apodiktički izvjesna), a matematičke definicije postaju sintezom, te, dakle, one sam pojam proizvode, a filozofske ga samo*** objašnjavaju***. Iz toga slijedi:***

a.) U filozofiji se ne smije inače podražavati matematika, pa da se počinje sa definicijama, osim samo radi prostih pokušaja. Jer zaista, pošto filozofske definicije jesu raščlanjavanja datih pojmova, to ovi pojmovi, premda samo još u nejasnoj formi, dolaze unaprijed, te njihova nepotpuna ekspozicija dolazi prije potpune, tako da mi iz nekoliko oznaka koje smo dobili na osnovu jedne još nepotpune analize možemo izvesti još neke oznake prije nego što dođemo do potpune

ekspozicije, to jest do definicije; jednom riječi: u filozofiji definicija kao odmjerena jasnost treba da dođe na kraju, a ne u početku.*

---

* Filozofija obiluje pogrešnim definicijama, naročito takvim koje zaista sadrže u sebi elemente za definiciju, ali još ne u potpunosti. Ako sa jednim pojmom ne bismo ništa mogli početi prije nego što ga definišemo, onda bi sa svakim filozofiranjem stajalo vrlo rđavo. Ali pošto se i od elemenata (analize), ukoliko ih je nađeno, može činiti dobra i sigurna upotreba, te se vrlo korisno mogu upotrijebiti i nepotpune definicije, to jest stavovi koji zapravo još nisu definicije, ali su inače istiniti i predstavljaju približne definicije. U matematici definicije se odnose biti prisutan, u filozofiji da budemo bolji. Doći do definicija je prijatno, ali često vrlo teško. Tako pravnici još traže definiciju za svoj pojam o pravu.

Naprotiv, u matematici prije definicije nemamo nikakvog pojma, pošto pojam tek postaje na osnovu definicije; prema tome, matematika mora i ona uvijek može da počne sa definicijom.

b) Matematičke definicije ne mogu nikada biti lažne. Jer zaista, pošto u matematici pojam tek iz definicije postaje, to on u sebi sadrži samo ono što je definicija htjela njime da zamisli. Ali premda u matematičkim definicijama ne može u pogledu sadržine biti ničega netačnoga, ipak se katkad, iako vrlo rijetko, može da pogriješi u formi (u koju se ona oblači), a to je, u pogledu preciznosti. Tako obična definicija kružne linije: krug je

kriva linija čije su sve tačke podjednako udaljene od jedne tačke (središnje tačke) sadrži u sebi tu pogrešku što je u nju bez potrebe upletena odredba kriv. Jer zaista, mora da postoji jedna naročita teorema koja se izvodi iz definicije i koja se lako može dokazati, a to je: svaka linija čije su sve tačke podjednako udaljene od jedne jedine tačke jeste kriva (nijedan njen dio nije prav). Međutim, analitične definicije mogu da budu lažne na više načina: ili na taj način što unose u sebe oznake kojih u pojmu stvarno nije bilo ili po tome što nisu potpune, a to čini suštinu jedne definicije, pošto mi u potpunost svoje analize ne možemo biti apsolutno sigurni. Zbog toga se metod definisanja u matematici ne može podražavati u filozofiji.

2. O aksiomima. Aksiomi, ukoliko su neposredno izvjesni, jesu sintetični osnovni stavovi a priori. Međutim, jedan pojam ne može da se spoji sa drugim pojmom sintetički a ipak neposredno, jer da bismo mogli da izađemo iz jednog pojma, nama je potrebno neko treće saznanje koje će posredovati. A pošto je filozofija samô saznanje uma na osnovu pojmova, to se u njoj nikada neće naći neki osnovni stav koji bi zasluživao da se nazove aksiomom. Međutim, matematika je sposobna za aksiome, pošto ona pomoću konstrukcije pojmova može u opažanju predmeta da spoji njegove predikate a priori i neposredno, kao, na primjer, u tvrđenju da tri tačke uvijek leže u nekoj ravni. Naprotiv, jedan sintetičan osnovni stav iz sve samih pojmova ne može nikada da bude neposredno izvjestan, kao, na primjer, stav: sve što se događa ima svoj uzrok, pošto moram da potražim u iskustvu nešto treće, a to je uslov vremenske odredbe, te nisam mogao jedan takav osnovni stav da saznam sasvim neposredno samo iz pojmova. Prema tome, diskurzivni osnovni stavovi sasvim su drukčiji nego što su

intuitivni* osnovni stavovi, to jest aksiomi. Diskurzivni osnovni stavovi zahtijevaju još i jednu *dedukciju*, dok se aksiomi potpuno mogu nje lišiti; i pošto su aksiomi upravo zbog toga evidentni, što sa filozofskim osnovnim stavovima i pored sve njihove *izvjesnosti* ne može da bude slučaj, to je jedan sintetičan osnovni stav čistoga i transcendentalnoga uma beskrajno daleko od toga da bude tako očigledan (kao što se to obično prkosno tvrdi) kao što je stav:** dva puta dva jeste četiri. Zaista, ja sam u *analitici* pri postavljanju table osnovnih stavova čistoga razuma spomenuo i izvjesne aksiome opažanja; ali osnovni stav koji je tamo naveden nije sam bio aksiom, već je služio samo tome da bi se pokazao princip mogućnosti aksioma uopšte, a on sam jeste samo osnovni stav iz pojmova. Jer zaista, u transcendentalnoj filozofiji mora, štaviše, da se pokaže kako je moguća matematika. Prema tome, filozofija nema nikakvih aksioma i nikada ne smije da propisuje svoje osnovne stavove a priori kao *apsolutne*, već se mora potruditi da svoje pravo na njih opravda posredstvom neke njihove temeljne dedukcije.***

3. O demonstracijama***. Samo jedan *apodiktičan* dokaz, ukoliko je po svome karakteru *intuitivan*, može se nazvati *demonstracijom*. Iskustvo nam zaista pokazuje ono što jeste, ali ne i to da ono nikako ne može biti drukčije. Zato empirička posvjedočenja nikako ne mogu pribaviti neki apodiktičan dokaz. A iz pojmova a priori (u *diskurzivnom* saznanju) ne može se nikada dobiti *intuitivna* *izvjesnost*, to jest evidencija, baš i kada bi sud bio apodiktički izvjestan. Prema tome, demonstracije postoje samo u matematici, pošto ona ne izvodi svoje saznanje iz pojmova već iz njihove konstrukcije, to jest iz opažaja koji može da bude dat *a priori* kao nešto što pojmovima odgovara. Čak i postupanje algebre sa svojim jednačinama, iz***

kojih ona posredstvom redukcije iznalazi istinu zajedno sa dokazom, predstavlja sobom, iako ne geometrijsku konstrukciju, ipak neku karakterističnu konstrukciju u kojoj se pojmovi, a naročito pojmovi o odnosu veličina izražavaju pomoću znakova u opažanju, te se tako, bez obzira na heurističku stranu tog metoda, svi zaključci obezbjeđuju od pogrešaka na taj način što se svaki od njih stavlja, tako reći, ispred naših očiju. Međutim, filozofsko saznanje lišeno je ovoga preimućstva, jer ono mora ono što je opšte uvijek da posmatra in abstracto (na osnovu pojmova), dok matematika ono što je opšte može da posmatra in concreto (u pojedinačnom opažaju), pa ipak posredstvom čiste predstave a priori, pri čemu se svaka omaška može zapaziti. Prema tome, prvu vrstu dokaza ja bih radije nazvao akroamatičnim ***(diskurzivnim)*** dokazima***,*** **(»**akroamatičan (grč.) = za slušanje, slušano. Oznaka za ono što je »za slušanje«, a odnosi se na učenja koja se iznose usmeno. Učitelj usmeno iznosi, a učenici samo slušaju**«)** ***jer se oni mogu izvoditi samo posredstvom samih riječi (s predmetom u mislima) a ne demonstracijama, koje se, kao što pokazuje sama riječ, izvode u opažaju predmeta.***

Iz svega toga slijedi da filozofiji već po njenoj prirodi ne priliči da se naročito u oblasti čistoga uma šepuri svojim dogmatičnim ponašanjem ni da se ukrašava titulama i odličjima matematike, pošto ona ne spada u red matematičkih nauka, premda se doduše može sa razlogom nadati da će se sa njima sjediniti u bratskoj ljubavi. Oni diskurzivni dokazi su prazni pretjerani zahtjevi, koji se nikada ne mogu ostvariti u njoj; oni, naprotiv, moraju izmijeniti njen cilj i uputiti je da otkrije iluzije razuma koji previđa svoje granice, i da posredstvom dovoljnog objašnjenja naših pojmova ograniči

samopouzdanje spekulacije na skromno, ali temeljno saznanje same sebe. Prema tome, u svojim transcendentalnim opitima um neće gledati naprijed sa takvim pouzdanjem kao kada bi njime pređeni put vodio pravo cilju, i na premise od kojih je pošao neće moći da računa tako sigurno da ne bi imao potrebe da se češće osvrne i pripazi da li se u razvoju zaključivanja ne mogu otkriti greške koje su bile previđene u principima i koje čine nužnim da se principi ili bolje odrede ili da se potpuno izmjene.

Sve apodiktične stavove (bilo da se oni mogu dokazati, bilo da su neposredno izvjesni) dijelim na dogmate ***i na*** mathemate**. (**»mathema (grč.) = naučeno, predmet učenja i proučavanja, znanost. Direktno sintetička rečenica koja je nastala konstrukcijom pojmova, za razliku od dogme koja nastaje iz pojmova**«) *Jedan sintetičan stav dobijen neposredno iz pojmova jeste jedna*** dogma***, međutim, jedan sintetičan stav dobijen na osnovu konstrukcije pojmova jeste jedna*** mathema***. Analitični sudovi ne daju nam zapravo o predmetu više saznanja već samo onoliko koliko u sebi sadrži naš pojam o njemu, jer oni ne proširuju saznanje izvan pojma subjekta, već taj pojam samo objašnjavaju. Zato se oni ne mogu zvati dogme u pravom smislu riječi (taj termin mogao bi se možda prevesti riječju*** mudre izreke***). Ali od pomenutih dviju vrsta sintetičnih stavova a priori mogu prema uobičajenom načinu govora to ime nositi samo oni stavovi koji pripadaju filozofskom saznanju, dok stavove geometrije ili aritmetike teško da bi neko nazvao dogmama. Prema tome, ovaj način govora potvrđuje naše objašnjenje po kome se samo sudovi iz pojmova mogu nazivati dogmama, a ne i sudovi iz konstrukcije pojmova.***

Cio čisti um u svojoj čisto spekulativnoj upotrebi ne sadrži nijedan jedini sintetičan sud koji je dobijen neposredno iz pojmova. Jer zaista, na osnovu ideja, kao što smo pokazali, on nije sposoban da proizvede nikakve sintetične sudove koji bi imali objektivno važenje; a na osnovu pojmova razuma on zaista postavlja sigurne osnovne stavove, ali ipak ne iz pojmova neposredno, već uvijek samo indirektno (posredno) na osnovu odnosa ovih pojmova prema nečemu što je sasvim slučajno, to jest prema mogućem iskustvu***; pošto oni, ako se pretpostavi iskustvo (nešto kao predmet mogućih iskustava), onda jesu na svaki način apodiktički izvjesni, ali se po sebi (neposredno) čak ne mogu ni saznati a priori. Takav stav: sve što se dešava ima uzrok, niko ne može potpuno da uvidi na osnovu ovih pojmova koji su u njemu dati. Zato on nije dogma, premda se sa jedne druge tačke gledišta, u jedinoj oblasti svoje moguće upotrebe, to jest u oblasti iskustva može dokazati sasvim lijepo i apodiktički. Ali, premda se mora dokazati, on se zove*** osnovni stav***, a ne teorem, jer se odlikuje time što prije svega sam čini mogućim svoj dokaz, a to je iskustvo, i što se uvijek u njemu mora pretpostaviti.***

Ako sad u spekulativnoj upotrebi čistoga uma takođe ni po sadržini nema nikakvih dogmi, onda je svaki dogmatični ***metod po sebi nepodesan, pa bilo da je pozajmljen od matematičara bilo da je samostalno izobražen (predstavljen). Jer zaista, ovaj metod samo prikriva greške i zablude, te obmanjuje filozofiju, čiji se pravi cilj sastoji u tome da sve korake uma pokaže u njihovoj najjasnijoj svjetlosti. Pa ipak, metod filozofije može uvijek da bude*** sistematski***. Jer naš um (subjektivno uzevši) jeste i sam jedan sistem; ali u svojoj čistoj upotrebi, posredstvom samih pojmova, on je samo sistem***

ispitivanja u skladu s osnovnim stavovima jedinstva, za koje samo iskustvo ***može dati materijal. Ali ovdje se ništa ne može reći o metodu koji je svojstven transcendentalnoj filozofiji, pošto se na ovome mjestu bavimo samo kritikom*** naših moći***, kako bismo saznali da li uopšte možemo zidati i koliko visoku zgradu možemo sazidati iz ovog materijala kojim raspolažemo (iz čistih pojmova a priori).***

Drugi odsjek

prvoga glavnoga dijelâ

DISCIPLINA ČISTOGA UMA S OBZIROM NA NJEGOVU POLEMIČKU UPOTREBU

U svim svojim poduhvatima um mora da podvrgne sebe kritici i nikakvom zabranom ne može da naruši njenu slobodu, a da ne naškodi samome sebi i da na sebe ne navuče neka štetna podozrenja (sumnje). Tu nema ničega tako važnoga u pogledu koristi, ničega tako svetoga, da (»to samo po sebi«)***bi se smjelo osloboditi ovoga ispitivačkoga i ocjenjivačkog pretresa, za koji ne postoji nikakav autoritet ličnosti. Na toj slobodi zasniva se štaviše egzistencija uma koji nema nikakvog diktatorskog autoriteta, već se njegove odluke uvijek zasnivaju na saglasnosti slobodnih građana, od kojih svaki bez ustezanja mora biti u stanju da izrazi razloge svoje sumnje, čak štaviše svoj veto.***

Ali premda um nikada ne može izbjeći kritiku, on ipak nema uvijek razloga da od nje strahuje***. Međutim, čisti um u svojoj dogmatičkoj upotrebi (ne matematičkoj) nije u toj mjeri svjestan toga da treba da se najtačnije pridržava svojih najviših zakona, te da se ne bi morao pojaviti pred kritičkim okom jednoga višeg uma sa stidljivošću i uz potpuno odbacivanje svakog uzurpiranog dogmatičkog ponašanja.***

Ali stvar stoji sasvim drukčije kad um nema posla sa cenzurom sudije, već sa zahtjevima svoga sugrađanina, pa treba samo da se od njih brani. Jer pošto i ovi zahtjevi hoće isto tako da budu dogmatički, ako ne u formi tvrđenja kao oni prvi, a ono u formi odricanja; to je sada moguće jedino opravdanje koje osigurava od svake opasnosti i pribavlja pravo na jedan posjed koji ne treba da strahuje od tuđih neopravdanih zahtjeva, premda sam ne može da bude dokazan na zadovoljavajući način.

Pod polemičkom (» polemika = suprotstavljanje mišljenjâ pri prosuđivanju o stvarima, pojavama, djelima***«) upotrebom čistoga uma ja razumijem odbranu njegovih stavova od dogmatičkih odricanja tih stavova. Ovdje nije stalo do toga da li možda i njegova tvrđenja ne bi mogla da budu lažna, već samo do toga da niko nikada ne može da postavi suprotno tvrđenje sa apodiktičnom izvjesnošću (pa čak ni samo sa većom vjerovatnošću). Jer zaista, mi u tome slučaju ipak ne upravljamo našim posjedom ni po čijoj milosti ako od strane uma imamo o njemu neku, iako nepotpunu, tapiju, a pri tom je apsolutno sigurno da niko nikada ne može dokazati ilegalnost ovoga posjeda.***

Žalosno je i poražavajuća stvar: što uopšte postoji antitetika čistoga uma i što um, koji predstavlja najviši sud po

svima sporovima, može da zapadne u sukob sa samim sobom. Doduše, mi smo gore imali pred sobom jednu takvu prividnu antitetiku uma; ali se pokazalo da se ona zasniva na jednom pogrešnom shvatanju, koje se sastoji u tome što se, prema opštoj predrasudi, pojave uzimaju za same stvari po sebi, pa se zatim zahtjeva apsolutna potpunost njihove sinteze u ovom ili u onom obliku (a ona nije moguća ni u jednom od njih), a to se od pojava apsolutno ne može očekivati. Prema tome, neka stvarna protivrječnost uma ***sa samim sobom nije tada postojala kod ovih stavova: niz pojava*** datih po sebi ***ima neki apsolutno prvi početak, i: ovaj niz je apsolutno*** i sam po sebi ***bez svakog početka; jer, zaista, oba ova stava mogu sasvim lijepo postojati jedan pored drugog, pošto pojave po svojoj egzistenciji (kao pojave)*** same po sebi ***nisu ništa, to jest one su nešto protivrječno, i otuda takva njihova pretpostavka mora da povlači za sobom prirodnim načinom protivrječne zaključke.***

Ali mi ne možemo navesti neko slično pogrešno shvatanje, te ni spor uma ne možemo riješiti na isti način i onda ako bi neko sa teistima tvrdio: postoji jedno najviše biće***, a, tome nasuprot, neki drugi sa ateistima,*** ne postoji nikakvo najviše biće***; ili ako bi u psihologiji jedni tvrdili: sve što misli jeste jedno apsolutno permanentno jedinstvo, te se, prema tome, razlikuje od svakog materijalnog jedinstva koje je prolazno, a, tome nasuprot, drugi bi pretpostavljali: duša nije imaterijalno jedinstvo i ne može činiti izuzetak od onoga što je prolazno. Jer zaista, u ovim slučajevima predmet koji je u pitanju slobodan je od svega što je njemu tuđe i što protivrječi njegovoj prirodi, i razum ovdje ima posla samo sa*** stvarima po sebi ***a ne sa pojavama. Prema tome, ovdje bi se zaista mogao naći jedan stvarni sukob ako bi samo čisti um mogao u prilog negativne strane reći nešto što bi bilo***

prema razlogu jednoga tvrđenja; jer zaista, što se tiče kritike dokaza onoga koji **_dogmatički_** ***tvrdi, ona se kritičaru dogmatizma*** (»njemu, čistom umu«) ***može sasvim lijepo priznati, a da se pri tom ipak*** ne napuste ***ovi stavovi koji bar imaju*** **_interes uma_** ***na svojoj strani, na šta se protivnik ne može pozvati.***

Izvanredni i umni ljudi (na primjer Sulcer), osjećajući slabost dosadašnjih dokaza, izražavali su često puta mišljenje da se možemo nadati da će se jednom još pronaći evidentne demonstracije za ova dva kardinalna (»kardinalan = vrsni, temeljan, osnovan. Kardinalnim vrlinama nazivaju se one koje prave osnovu etičke ličnosti; to su vrline: mudrost, hrabrost, umjerenost i pravednost«) ***stava našega čistog uma: postoji Bog, postoji zagrobni život. Ja to mišljenje ne dijelim i štaviše siguran sam da se to nikada neće desiti. Jer zaista, odakle um može uzeti osnovu za takva sintetična tvrđenja koja se ne odnose na predmete iskustva i na njihovu unutrašnju mogućnost? Ali isto tako je*** **_apodiktički_** ***sigurno da se nikada neće javiti neki čovjek koji će*** suprotna ***učenja moći da tvrdi ma i sa najmanjom vjerovatnošću, a kamoli dogmatički. Jer zaista pošto bi on svoja tvrđenja mogao da dokaže samo na osnovu čistoga uma, to bi se morao poduhvatiti da dokaže da su jedno najviše biće i jedan subjekat (duša) koji u nama misli*** nemogući ***kao čiste*** **_inteligencije_*****. Međutim, odakle bi on uzeo ona saznanja koja mu daju pravo da na taj sintetički način sudi o stvarima koje se nalaze izvan svega mogućeg iskustva. Zato možemo biti sasvim bez brige da će nam suprotno tvrđenje ikad neko dokazati; prema tome, nama apsolutno nije potrebno da se vraćamo na školske dokaze, već mirno možemo usvojiti one stavove koji se potpuno slažu sa*** **_spekulativnim_** ***interesom***

našega uma u empiričkoj upotrebi i koji osim toga predstavljaju jedina sredstva izmirenja spekulativnoga interesa sa praktičnim interesom. Za protivnika (koji se ovdje ne smije posmatrati samo kao kritičar) mi imamo u pripravnosti naše »nije jasno« ***koje ga mora neizostavno zbuniti, dok mi njemu ne branimo da tu primjedbu okrene protiv nas, pošto stalno imamo u rezervi subjektivnu maksimu uma koja protivniku nužnim načinom nedostaje, a pod čijom zaštitom možemo da posmatramo mirno i ravnodušno sve njegove udarce u vazduh.***

Prema tome, ne postoji zapravo nikakva antitetika čistoga uma. Jer zaista, jedino poprište za njene borbe moglo bi se tražiti u oblasti čiste teologije i psihologije; međutim, to zemljište ne može da nosi nijednog borca u njegovoj cijeloj opremi i sa oružjem koga bi se trebalo bojati. On može istupiti samo sa ruganjem ili (»i«) ***sa samohvalisanjem, a na to se čovjek može smijati kao na djetinjarije. Ova utješna primjedba ponovo uliva umu hrabrost; jer inače na šta bi se mogao osloniti ako bi on sam, koji je pozvan da otklanja sve zablude, bio u sebi rastrojen, ne mogući da se nada miru i mirnome posjedu?***

Sve što sama priroda uredi dobro je ma za koji cilj. Čak i otrovi služe tome da se savladaju drugi otrovi koji postaju u sokovima našega sopstvenog tijela, te se zato moraju nalaziti u svakoj potpunoj zbirci lijekova (u apoteci). Primjedbe protiv nagovaranja i samoprecjenjivanja našega čisto spekulativnog uma proizlaze iz same prirode toga istoga uma i, prema tome, moraju imati svoju korisnu namjenu i cilj koje ne treba zanemariti. Zašto je, proviđenje (»promišljanje o BOGU«) ***nekog predmeta, iako on stoji u vezi sa našim najvišim interesom, postavilo na takvu visinu da ga možemo naći samo u nekoj nejasnoj i za nas same sumnjivoj intuiciji, kojom se naše***

ljubopitstvo više razdražuje nego što se zadovoljava? Da li je korisno usuđivati se pri takvim izgledima na smjela tvrđenja? To je bar sumnjivo, (Ja, Kant, vagam, sumnjam, i neću da se zamjeram čitaocima) ***a možda i štetno. Ali u svakom slučaju i bez svake sumnje korisno je dati kako ispitivačkom tako i kritičkom umu punu slobodu, kako bi se on nesmetano mogao starati o svome interesu koji unapređuje kako u slučaju ako ograničava svoja saznanja tako u slučaju ako ih proširuje, a koji interes, međutim, u svakom slučaju strada ako se budu miješale*** tuđe ruke ***(tj. moje) da bi upravile um ka nametnutim ciljevima, protivno njegovome prirodnom opredjeljenju.***

Prema tome, pustite svoga protivnika da govori **(»**Pustite samo svoga protivnika da pokaže um**«)** ***samo u ime uma i pobijajte ga samo oružjem uma (tj. svađajte se!). Što se tiče dobre stvari (praktičnog interesa), budite bez brige, pošto ona u jednom čisto*** *spekulativnom* ***sporu nikada ne dolazi u obzir. U tome slučaju spor otkriva samo i jedino neku*** *antinomiju* ***uma, koja mora da bude saslušana i ispitana, pošto ima osnov u samoj prirodi uma. Posmatrajući predmet uma sa dvije razne tačke gledišta, ovaj spor usavršava um i ispravlja njegovo suđenje na taj način što ga ograničava. Spornim se ovdje pokazuje ne*** stvar***, već*** ton ***(zvuk, vibra***cija***). Jer zaista, vama ostaje na raspolaganju dosta mogućeg, da možete govoriti jezik čvrste vjere, jezik (vibrira, zvuči, zvrči) opravdano i (neopravdano) pred najstrožijim umom, čak i ako ste jezik nauke morali napustiti.***

Ako bi neko zapitao hladnokrvnoga Dévida Hjuma ***koji je tako reći stvoren za uravnoteženo suđenje: šta vas je pokrenulo da na osnovu*** trudno ***pronađenih razloga*** sumnje ***potkopate ono za čovjeka tako korisno i utješno uvjerenje: da je saznanje***

njegovoga uma sposobno za tvrđenje postojanja najvišega bića i za određeni pojam o njemu, onda bi on odgovorio: ništa drugo već samo namjera da unaprijedim um u njegovom samo-poznavanju, a u isto vrijeme i jedno negodovanje protiv nasilja koje se vrši nad umom na taj način što se ljudi njime razmeću, a u isto vrijeme ga ometaju da slobodno prizna svoje slabosti koje primjećuje pri ispitivanju samoga sebe. Međutim, ako Prisliju, ***koji je odan jedino osnovnim stavovima*** empiričke ***upotrebe uma i koji je protivan svakoj transcendentalnoj spekulaciji, postavite pitanje: kakve je motive imao za to da razruši takva dva stuba svake religije kao što su*** sloboda i besmrtnost ***naše duše (nada u budući život za njega je samo očekivanje čuda vaskrsenja): onda će on koji je i sam jedan pobožan i vatreni učitelj religije moći da odgovori samo i jedino ovo: interes uma kome mi na taj način nanosimo štete što hoćemo da izvjesne predmete izuzmemo od zakona materijalne prirode, jedinih zakona koje možemo tačno saznati i odrediti. Bilo bi nepravedno napadati Prislija koji je umio da izmiri svoje paradoksno tvrđenje sa ciljem religije, pa tome dobronamjernom čovjeku nanijeti bol zato što ne umije da se snađe čim se udalji iz oblasti prirodne nauke. Ali sa istom blagonaklonošću treba se ponašati prema Hjumu čije su namjere isto tako dobre i čiji je moralni karakter bio besprijekoran, ali koji nije mogao da napusti*** (»da dopusti!?«) ***svoju apstraktnu spekulaciju, pošto je s pravom smatrao da njen predmet leži sasvim izvan granica prirodne nauke u polju čistih ideja.***

Šta sada treba činiti, naročito s obzirom na opasnost koja otamo, kako izgleda, grozi (prijeti) opštem dobru? Nema prirodnije ni bolje odluke od one koju treba da donesete u ovoj

stvari. Pustite samo te ljude neka rade svoj posao; ako oni pokažu talenat, ako pokažu duboka i nova otkrića, jednom riječi, ako budu pokazali um, onda će u svakom slučaju od toga imati koristi samo um. Ako se budete latili drugih sredstava, osim sredstava slobodnoga uma, ako budete vikali zbog veleizdaje, ako uzbunom, kao na gašenje požara, sakupite masu koja se u tim finim pitanjima ništa ne razumije, onda ćete doći u smiješan položaj. Jer zaista, sada nije riječ o tome šta je za opšte dobro korisno ili štetno, već samo o tome dokle može otići um u svojoj spekulaciji koja apstrahuje od svakog interesa, i o tome da li je uopšte moguće polagati nešto na ovu spekulaciju ili je, naprotiv, bolje potpuno je napustiti u praktičnoj oblasti. Dakle, umjesto da razmahujete mačem, bolje je da sa sigurnog sjedišta kritike (kao mojega) mirno posmatrate ovu borbu koja je za borce (krvava) mučna, a za vas (slične meni) zabavna i koja će, završivši se sigurno bez KRVI, morati da ispadne vrlo korisna za vaše saznanje, (kao, okrvavljena Zemlja). Jer zaista, bilo bi vrlo besmisleno očekivati od uma objašnjenje, a ipak mu unaprijed propisivati na koju stranu on nužnim načinom mora da stane. Osim toga, um se već sam od sebe obuzdava i umom drži u granicama u tom stepenu da vi apsolutno nemate potrebe da mobilišete stražu i da građansku snagu stavite protiv one stranke čija vam prevlast izgleda opasna. U toj dijalektici nema nikako neke pobjede zbog koje bi imali razloga da strahujete.

I za sam um je jedna takva borba vrlo potrebna, i trebalo bi da se želi da je ona bila vođena ranije i uz neograničeno dopuštenje za javnost. U tome bi se slučaju utoliko ranije razvila jedna zrela kritika, pri čijoj pojavi moraju otpasti same od sebe sve ove svađe, pošto bi protivnici uvidjeli svoju zaslijepljenost i svoje predrasude koje su ih podvajale.

U ljudskoj prirodi postoji neka neiskrenost koja, na kraju krajeva, kao uostalom i sve ono što dolazi od prirode, mora sadržati u sebi neku predodređenost za dobre ciljeve; ja, u moje ime (na-ime), mislim na sklonost ljudi da prikrivaju svoja prava raspoloženja, a da pokazuju druga koja se smatraju za dobra i pohvalna. Sasvim je sigurno da su se ljudi, zahvaljujući toj sklonosti da skrivaju svoju pravu prirodu i da sebi daju bolji izgled, ne samo civilizovali ***već su se postepeno do izvjesne (da li) mjere i*** moralizirali***, jer pošto niko nije mogao da izobliči masku pristojnosti, poštenja i naravstvenosti (naravnosti, naravi, prirode), (»***narav = ćud, bitno unutrašnje ustrojstvo bića i osoba. Sinonim je priroda. Narav, kao ćud čovjeka. U tom smislu se i nauka koja proučava »ćud« iz koje izvire sve njeno djelovanje naziva moral**«) *to je svaki nalazio za sebe školu popravljanja u onim važnim primjerima prave dobrote koji su ga okruživali. Ipak ova sklonost čovjeka da se pokazuje boljim nego što je i da ispoljava raspoloženja kojih nema služi tako reći samo*** privremeno***!? tome da ga izvede iz surovosti i da učini da on osvoji (pripiše sebi) prije svega bar manir dobrog_a (čovjeka) koje_ga poznaje; jer poslije toga, pošto već jednom pravi osnovni stavovi budu razvijeni i pošto budu prešli u način mišljenja, onda će ona lažnost morati da se postepeno snažno iskorjenjuje!?, jer ona inače kvari srce i čini da dobra raspoloženja ne mogu proklijati među korovom lijepoga privida.***

Žao mi je što tu istu neiskrenost, pretvaranje i licemjerstvo primjećujem čak i u iskazima spekulativnoga načina mišljenja, premda ovdje ljudima ništa ne smeta da otvoreno priznaju svoje misli, kao što i jeste u redu, i premda ovdje od te lažljivosti nemaju nikakve koristi. Jer zaista, šta može biti štetnije za

saznanje istine od toga što mi čak i proste misli saopštavamo jedan drugome u izopačenoj formi, što prikrivamo sumnje koje se u nama javljaju protiv naših sopstvenih tvrđenja ili što dajemo izgled evidencije dokazima koji ne zadovoljavaju ni nas same? Ali dokle god ove potajne zađevice (prepirke) imaju uzrok u ličnoj sujeti ljudi (što je stalno slučaj sa spekulativnim sudovima koji nemaju nekog naročitog interesa i koji se ne mogu lako dokazati sa apodiktičnom izvjesnošću), njima će se uz odobravanje javnosti***, stavljati suprotna sujeta drugih ljudi i na kraju krajeva stvari će dobiti onaj ishod do koga bi čista savjest i iskrenost dovele, iako mnogo ranije. Ali ako široka javnost (mnjenje)*** uobražava ***da dovitljivi sofisti potkopavaju same temelje opšteg blagostanja, onda je ne samo pametno, već je dopušteno i štaviše pohvalno da se*** dobroj stvari ***pritekne u pomoć i prividnim dokazima, a ne da se njenim protivnicima prizna to preimućstvo (prednost) koje bi imali nad nama ako bismo u naš govor unijeli ton (tj. riječi, vibre) prostog praktičnog uvjerenja i ako bismo priznali da nam nedostaje*** spekulativna i apodiktična izvjesnost***. Ali ipak bih rekao da u svijetu nema ničega što bi se teže moglo dovesti u sklad sa namjerom odbrane jedne dobre stvari nego što su lukavstvo, pretvornost i prevara. Da u ocjeni principa uma u*** čistoj ***spekulaciji sve mora da se radi pošteno, to je najmanje što se može zahtijevati. Ali kada bi bilo moguće da se makar i sa tim najmanjim računa sa sigurnošću, onda bi spor spekulativnoga uma povodom najvažnijih pitanja o Bogu, besmrtnosti (duše) i slobodi ili bio već davno riješen ili bi se uskoro završio. Tako čistota savjesti stoji često u obrnutoj srazmjeri prema*** (»u«) ***dobroti same stvari, a dobra stvar ima možda (sigurno) više iskrenih i poštenih protivnika nego branilaca.***

Ja pretpostavljam takve čitaoce koji nikako ne žele da se jedna dobra stvar brani na rđav (loš) način. S obzirom na takve čitaoce smatram da je na osnovu naših osnovnih stavova kritike odlučeno da po tim pitanjima, ako se ne pazi na ono što biva, već na ono što treba da bude ne može da postoji nikakva polemika čistoga uma. Jer zaista, kako se mogu dvije ličnosti prepirati o jednoj stvari čiji realitet ne može ni jedna od njih da izloži u nekom stvarnom ili mogućem iskustvu, već samo umuje o njenoj ideji, kako bi iz nje proizvela nešto više od ideje, tražeći, realitet samoga predmeta? Na koji bi način one mogle da riješe spor kad nijedna od njih ne može da učini svoju stvar neposredno shvatljivom i izvjesnom, već može stvar svoga protivnika samo da napada i da je opovrgava? Jer zaista, sudbina svih tvrđenja čistoga uma je ovakva: pošto ona prevazilazi uslove svega mogućeg iskustva izvan kojih se ne može nigdje naći nikakav dokument istine, ali se pri tom ipak moraju služiti zakonima razuma koji su određeni samo za iskustvenu (empirijsku) upotrebu i bez kojih se u sintetičnom (umjetnom), **(»**čitaoc» p.s. Primjer u umjetnosti; umijeće nekoga, sintetičara tj. umjetnika kome Bog dopušta [otkriva] ponešto**«). (»**Ostalima će takav i slični, samo saopštavati da je to dobro [lijepo], sa čime će se oni koji ne vide ne čuju i ne osjećaju složiti da ne bi bili ismijani i neuki... **«) (»** Svim, umjetnicima [sinteticima] otkrovljenje može doći, ali, mali broj je onih koji su ga svjesni [tj. uspjeli shvatiti, osviješteni û i ô svome radu, kao i mišljenju]**«)** ***mišljenju ne može učiniti ni jedan korak naprijed, to onda stalno pokazuju protivniku svoje slabe strane, i svako od njih može da iskoristi za sebe slabe strane svoga protivnika.***

Kritika čistoga uma može se smatrati za pravi sud koji je nadležan za sve njegove sporove. Jer zaista ona se ne miješa u te sporove, pošto se oni odnose neposredno na objekte, već je ustanovljena samo toga radi da uopšte odredi i ocijeni prava uma na osnovu osnovnih stavova njegove prve ustanove. **(**»možda za svađu?!**«)**

Bez ove kritike um se nalazi tako reći u prirodnom stanju, te svojim tvrđenjima i svojim zahtjevima ne može da pribavi značenje ili da ih osigura na drugi način već samo posredstvom RATA***. Međutim, kritika koja sve svoje odluke donosi na osnovu glavnih pravila svoga sopstvenog ustava, čiji autoritet niko ne može da dovede u sumnju, pribavlja nam spokojstvo pravnoga stanja u kome ne možemo rješavati naše sporove drukčije već samo u formi sudskoga*** procesa***. U prirodnome stanju uma sporovi se završavaju*** pobjedom ***kojom se hvale obje parnične strane i poslije koje najčešće nastaje jedan posve nesiguran mir, koji nam garantuje samo intervencija neke više vlasti. Ali, u pravnome stanju, stvar se završava jednom*** sentencijom ***(tj. rečenicom) koja, odnoseći se na sam izvor svih sporova mora da zasnuje pravi vječiti mir. Beskrajni sporovi jednog dogmatičkog uma primoravaju nas takođe da na kraju krajeva potražimo sebi spokojstva bilo u kakvoj kritici samoga uma i u nekom zakonodavstvu koje se oslanja na njega; kao što tvrdi Hobs: stanje (ljudske) prirode jeste jedno stanje nepravde i nasilja, te čovjek nužnim načinom mora da ga napusti da bi se*** potčinio ***sili zakona koja našu slobodu ograničava samo zato da bi mogla postojati u isto vrijeme sa slobodom svakog drugog čovjeka i da upravo na taj način bude u skladu sa opštim blagostanjem.***

Ali u ove slobode spada i ta sloboda da svoje misli, i svoje sumnje, koje sami ne možemo riješiti, smijemo da izložimo javnoj ocjeni, a da zbog toga ne budemo oglašeni za nemirne i opasne građane. Ta sloboda potiče već iz praosnovnog prava ljudskoga uma, koji ne priznaje nikakvog drugog sudiju već opet samo opšti ljudski um u kome svaki ima pravo glasa; i pošto od ovog uma zavisi svaki napredak za koji smo mi prema našem stanju sposobni, to nam je jedno takvo pravo sveto i niko nam ga ne smije ograničavati. Isto tako je vrlo nepametno da se izviču za opasne izvjesna smjela tvrđenja ili izvjesni drski napadi na one koje već priznaje najveći i najbolji dio ljudi; to znači pridavati im značaj koji oni ne mogu imati. Kada čujem da se neki umniji čovjek trudi da opovrgne slobodu čovjekove volje, nadu na budući život i egzistenciju Boga, onda zaželim da pročitam njegovu knjigu, pošto od njegovoga talenta očekujem da će proširiti moje znanje. Ja već unaprijed znam savršeno sigurno da on nije riješio ni jedan od nabrojanih problema; i to ne po tome što bih uobražavao da ja raspolažem neospornim dokazima za ove važne stavove, već po tome što me je transcendentalna kritika, koja je otkrila sav posjed našega čistog uma, uvjerila: da um, kao što je apsolutno nesposoban da u ovoj oblasti postavlja pozitivna tvrđenja, isto tako, i još više, neće umjeti da na ta pitanja da negativne odgovore. Jer zaista, odakle taj slobodni mislilac može dobiti svoje važno znanje da, na primjer, ne postoji nikakvo najviše biće? Ovaj stav leži izvan oblasti mogućega iskustva i upravo zbog toga izvan granica svakog ljudskog saznanja. Uopšte ne bih čitao dogmatičkoga branioca dobre stvari protiv ovog neprijatelja, jer unaprijed znam da će on napadati na važne dokaze protivnika samo zato da bi utro put za svoje sopstvene prividne dokaze; osim toga, jedna svakodnevna iluzija ne pruža toliko materijala za nove

primjedbe kao jedna neobična i oštroumno izmišljena. Međutim, protivnik religije koji je takođe na svoj način dogmatičar može da da koristan materijal za moju kritiku i da posluži kao povod za ispravljanje nekih njenih osnovnih stavova, a da se s njegove strane ne moram ničega bojati.

Ali omladinu koja je povjerena akademskoj nastavi ipak treba bar opomenuti da se pričuva takvih spisa i da se uzdržava od preranog saznanja tako opasnih stavova sve dotle dok ne sazri njena moć suđenja ili, štaviše, sve dok ona učenja koja hoćemo u nju da usadimo ne budu uhvatila čvrst korijen, kako bi se mogla snažno oduprijeti svim suprotnim učenjima, ma otkud ona dolazila.

Ako bi se u problemima čistoga uma moralo ostati pri dogmatičkom metodu, i ako bi borba sa protivnicima bila posve polemička, to jest takva da bismo se morali upuštati u borbu i naoružavati se dokazima za suprotna tvrđenja, onda bi u tome slučaju bilo zaista vrlo korisno za dati trenutak, premda bi u isto vrijeme bilo uzaludno i nekorisno za sva vremena, a to je da se um omladine stavi za izvjesno vrijeme pod tutorstvo i da se bar za to vrijeme zaštiti od iskušenja. Ali ako joj kasnije takvi spisi bilo zbog ljubopitljivosti bilo zbog mode toga vremena budu došli do ruku: da li će ono uvjerenje iz mladosti da se održi? Onaj koji sa sobom donosi samo i jedino dogmatičko oružje, da bi odbio napade svoga protivnika, i koji ne umije da otkrije skrivenu dijalektiku, koja leži isto tako u njemu kao i u njegovom protivniku, taj samo vidi da se jedni prividni dokazi koji imaju draž novine sučeljavaju sa drugim prividnim dokazima koji te prednosti nemaju i koji, štaviše, izazivaju u njemu sumnju da je lakovjernost mladosti njima zavedena. On smatra da ne može bolje dokazati da je izašao iz djetinjstva

nego na taj način što će se oglušiti o one dobronamjerne opomene, te će, naviknut na dogmatizam, pohlepno piti otrov koji dogmatički razara njegove osnovne stavove.

U akademskoj nastavi treba da proizađe nešto direktno suprotno onome što se ovdje preporučuje, ali, razumije se, samo pod pretpostavkom temeljnoga poučavanja u Kritici čistoga uma. Jer zaista, da bi mlad čovjek što je moguće ranije primijenio njene principe i da bi pokazao njihovu tačnost pri objašnjenju najvećeg dijalektičkog privida, apsolutno je potrebno da se oni napadi koji su tako strašni za dogmatizam uprave protiv njegovoga zaista još nejakog, ali ipak kritikom prosvjećenog uma i da se on tako podstakne na pokušaj da na svjetlosti onih principa kritike prouči neosnovana tvrđenja protivnika redom jedno za drugim. Za njega neće biti teško da ih pretvori u prah i pepeo, i na taj način on će rano osjetiti da ga njegove snage potpuno osiguravaju od štetnih iluzija ove vrste, koje na kraju krajeva moraju izgubiti za njega svaku draž. Iako oni isti udarci koji ruše zgradu protivnika moraju biti isto tako pogibeljni za njegovo sopstveno spekulativno zdanje, ako bi slučajno zaželjelo da ga podiže: ipak on može biti potpuno bezbrižan u tome pogledu, jer nema potrebe da u takvim zdanjima stanuje, pošto se pred njim otkriva izgled na praktičnu oblast, u kojoj se s pravom može nadati da će naći čvršće zemljište da bi na njemu podigao svoj umni i spasonosni sistem.

Prema tome, u oblasti čistoga uma ne postoji nikakva polemika u pravom smislu te riječi. Obje protivničke strane razmahuju po vazduhu boreći se sa svojim sjenkama, jer one izlaze izvan oblasti prirode, tamo gdje za njihove dogmatičke smicalice nema ničega što bi se moglo uhvatiti i držati. One se

mogu boriti vrlo ugodno: sjenke koje one rasjecaju u tren oka ponovo srašćuju, kao junaci u Valhali, da bi se ponovo uveseljavale borbama bez krvi.?!!?

Isto tako ne postoji nikakva dozvoljena skeptička upotreba čistoga uma, koja bi se mogla (»što bi se moglo«) ***nazvati načelom*** neutralnosti ***pri svima njegovim sporovima. Razdražiti um protiv samoga sebe, dati mu oružje za obje protivničke strane, pa zatim spokojno i podrugljivo posmatrati njegovu ogorčenu borbu, to sa dogmatičke tačke gledišta ne čini dobar utisak, već pokazuje na sebi izgled jednoga zluradog i pakosnog karaktera. Ali kad po-***

smatramo nepobjedivu zaslijepljenost i razmetljivost sofista koje nikakva kritika ne može da umjeri, onda nam zaista ne ostaje nikakvo drugo sredstvo nego da razmetljivosti jedne stranke suprotstavimo drugu stranku, koja se oslanja na ista prava, da bi um, začudivši se otpornosti jednoga neprijatelja, mogao posumnjati u svoje zahtjeve i pokloniti pažnju kritici. Ali ostati potpuno pri tim sumnjama, pa uvjerenost u svoje neznanje i njegovo priznavanje htjeti preporučiti ne samo kao jedan lijek protiv dogmatičke nadmenosti, već u isto vrijeme i kao sredstvo okončanja borbe uma sa samim sobom, to je sasvim uzaludno i ne služi cilju da se za um pribavi spokojstvo mira, već u najbolju ruku može poslužiti samo kao sredstvo da se um probudi iz svoga slatkog dogmatičkog sna kako bi svoje stanje podvrgao brižljivom ispitivanju. Ali pošto ovaj (moj) ***skeptički način, na koji se*** (mogu) ***možemo izvući iz ove neprilike uma i koji se čini da je tako reći kraći, put kojim se može doći do trajnog spokojstva u filozofiji, (trajnog uništenja filozofije) jeste svakako onaj glavni drum kojim rado polaze oni koji podrugljivim preziranjem svega ispitivanja ove vrste žele***

sebi dati izgled filozofa, to nalazim da je potrebno da ovaj način mišljenja predstavim u njegovoj pravoj svjetlosti.

O nemogućnosti da se čisti um koji je u nesuglasici sa samim sobom zadovolji skepticizmom

Svijest o mome neznanju (sjećanje na Sokrata)-(ako se ovo neznanje nije pokazalo u isto vrijeme kao nužno), mjesto da privede kraju moja ispitivanja, u stvari je pravi uzrok koji ih izaziva. Sve neznanje je ili neznanje stvari ili neznanje odredaba i granica našega saznanja. Ako je neznanje samo **(**»dobro«**)** ***slučajno, onda me ono mora pobuditi da u prvome slučaju*** dogmatički ***istražujem stvari (predmete), a u drugome slučaju da*** kritički ***ispitujem granice svoga mogućeg saznanja. Ali da je moje neznanje potpuno nužno, te da me zbog toga oslobađa svakog daljeg istraživanja, te se ne može dokazati empirički na osnovu*** posmatranja***, već jedino kritički na osnovu*** objašnjenja ***prvih izvora našeg saznanja. Prema tome, određivanje granice našega uma moguće je samo na osnovu razloga a priori, a ono ograničenje uma koje ima karakter samo jednog, mada neodređenog znanja za neznanje, koje se ne može nikada potpuno odstraniti, može da bude utvrđeno isto tako i a posteriori, na osnovu toga što pored svega znanja preostaju još mnoge stvari koje treba znati. Prvo saznanje*** svoga neznanja ***koje je moguće samo posredstvom kritike samoga uma jeste prema tome,*** nauka***, a drugo saznanje svoga neznanja jeste samo opažanje o kome je nemoguće reći dokle dosežu zaključci***

koji se iz njega izvode. Ako ja sebi predstavim površinu Zemlje (prema čulnome izgledu) kao jedan tanjir,(!?!) onda ne mogu znati dokle se ona prostire. Međutim, iskustvo mi pokazuje: da ja kud god se krenem svuda vidim oko sebe prostor po kome (»tamo iza«) ***bih mogao ići dalje; te dakle saznajem granice svoga realnog poznavanja Zemlje, ali ne i granice svega mogućeg zemljopisa. Ali ako sam ipak došao (pristao) do saznanja da je Zemlja jedna lopta i da je njena površina jedne lopte, onda mogu na osnovu jednog njenog malog dijelâ, na primjer na osnovu veličine jednog njenog*** stepena ***da saznam tačno i na osnovu principa a priori njen prečnik, a posredstvom prečnika i sve ograničenje Zemlje, to jest njenu površinu; te iako nemam znanja o predmetima koji se nalaze na toj površini ja ipak priznajem njen obim, njenu veličinu i njene granice.***

Skup svih mogućih predmeta našega saznanja čini nam se ***kao jedna*** ravna površina ***koja ima svoj prividni horizont, a to je na moje ime, ono što obuhvata njen cijeli obim i što sam ja nazvao pojmom uma u bezuslovnom totalitetu. Empirički doći do ovog horizonta nemoguće je, a svi pokušaji da se on odredi a priori na osnovu nekoga principa pokazali su se kao uzaludni. Pa ipak sva pitanja moga čistog uma odnose se na ono što leži izvan ovoga horizonta ili možda u njegovoj graničnoj liniji.***

Čuveni Devid Hjum bio je jedan od tih geografa ljudskoga uma i on je mislio da je sva ona pitanja dovoljno riješio na taj način što ih je prebacio izvan toga horizonta koji on međutim, nije mogao da odredi. On se, u prvome redu, zadržao kod principa uzročnosti, i sasvim je tačno (»netačno«)*

** Vile misli da treba da stoji „netačno". Jer, primjećuje on, inače bi Kant odobravao učenje Hjumovo koje gore pobija i protiv koga je, može se reći, cijela njegova Kritika upravljena. B. Erdman misli da treba da ostane kako glasi tekst, samo da treba naglasiti riječi „saznanju a priori". ČORAK*

---

primijetio da se istinitost ovoga principa (pa čak ni objektivna vrijednost ovog [dejstvujućeg] uzroka uopšte) ne zasniva ni na kakvom uviđanju, hoće reći ni na kakvom saznanju a priori, i da otuda značaj ovoga zakona ne leži u nužnosti, već samo u njegovoj opštoj upotrebljivosti u toku iskustva, te dakle u subjektivnoj nužnosti koja zbog toga proizlazi, a koju je on nazvao navikom. Iz toga što naš um nije u stanju da upotrijebi ovaj osnovni stav izvan oblasti svega iskustva, Hjum izvodi da su ništavne sve pretenzije uma uopšte da prevaziđe oblast empiričkog saznanja.

Podvrgavati na ovaj način fakta uma ispitivanju, a prema nahođenju (natjerivanja) i prijekoru, takvo postupanje možemo nazvati cenzurom uma. Očigledno je da ova cenzura neizbježno dovodi do sumnje u svaku transcendentnu upotrebu osnovnih stavova. Ipak je to tek drugi korak koji još ni ukoliko ne završava djelo. Prvi korak u stvarima čistoga uma koji karakteriše njegovo djetinjstvo jeste dogmatizam (čistoga uma). Maloprije spomenuti drugi korak je skepticizam, i on svjedoči (»on pokazuje opreznost«) *o opreznosti moći suđenja a koga je iskustvo naučilo pameti. Ali, sada je potreban jedan treći korak koji pripada samo jednoj sazreloj i muževnoj moći suđenja, čiji osnov čine maksime koje su sigurne i u svojoj opštosti provjerene; taj korak sastoji se u tome: da se podvrgnu ocjeni ne*

fakta uma, već sam um u cijeloj njegovoj sposobnosti i valjanosti za saznanje a priori; to nije cenzura već kritika uma; ne može se reći da se njome samo naslućuju, već se na osnovu principa dokazuju ne samo međe već i određene granice uma, ne samo neznanje *u ovoj ili onoj oblasti već neznanje u svima mogućim pitanjima jedne naročite vrste. Prema tome, skepticizam je jedno oporavilište za ljudski um na kome on može da razmišlja o svome dogmatičkom lutanju i da sebi stvori neku skicu o predjelu u kome se nalazi, kako bi mogao svoj dalji put izabrati sa većom sigurnošću, ali on nije neko mjesto za stanovanje na kome se može stalno boraviti; takvo mjesto može se naći samo u potpunoj izvjesnosti bilo saznanja samih predmeta bilo saznanja onih granica u kojima je zatvoreno naše cjelokupno saznanje o predmetima.*

Naš um nije recimo, neka ravnica čije je prostiranje neodređeno i čije se međe mogu saznati samo u opštim crtama; naprotiv, njega treba uporediti sa jednom loptom (sad - dogma vlada!) čiji se poluprečnik može izračunati iz krivine luka na njenoj površini (iz prirode sintetičnih [umjetnih, umjetničkih] stavova a priori), iz čega se dalje sa sigurnošću mogu izvesti njena zapremina i njena površina. Izvan ove lopte (oblasti iskustva) za um nema objekata; čak i pitanja o takvim važnim predmetima tiču se samo subjektivnih principa svestrane odredbe onih odnosa koji se mogu pojaviti među pojmovima razuma u granicama ove lopte. (mašta može svašta)

Mi zaista posjedujemo sintetična saznanja a priori, kao što dokazuju osnovni stavovi razuma koji anticipiraju iskustvo. Ako neko nije u stanju da shvati mogućnost takvih saznanja, on u početku može da posumnja da li se ona stvarno nalaze u nama a priori; ali on još nema prava da u tome gleda njihovu

nemogućnost pozivajući se samo na sile razuma, niti može da oglasi za ništavne sve one korake koje um čini rukovodeći se njima. On samo može reći: kada bismo uvidjeli u čemu je njihovo poreklo i njihova istinitost, onda bismo mogli odrediti obim i granice našega uma, a prije nego što se to učini, sva tvrđenja uma su samo slijepa nagađanja. I na taj način bila bi sasvim na mjestu sveopšta sumnja u svaku dogmatičku filozofiju, koja ide svojim putem bez kritike samoga uma; ali zbog toga se ne bi moglo umu odricati svako takvo napredovanje, ako bi ono bilo pripremljeno i osigurano boljim utemeljenjem. Jer, prije svega, svi pojmovi i čak sva pitanja koja nam postavlja čisti um ne leže u iskustvu, već opet samo u umu, te se otuda moraju moći riješiti i u njihovom važenju ili nevaženju shvatiti. Isto tako mi nemamo prava da ove probleme, smatrajući da se njihovo rješenje sastoji u odredbi prirode stvari, ipak odbacimo pod izgovorom naše nesposobnosti i da se uzdržimo od njihovog daljeg proučavanja; jer zaista, ove ideje je proizveo sam um u svome krilu, te je zbog toga obavezan da položi račun o njihovome važenju ili nevaženju ili dijalektičkom prividu.

Svako skeptičko polemisanje je opet upravljeno samo protiv dogmatičara, koji, ne sumnjajući u svoje osnovne objektivne principe, to jest ne podvrgavajući ih kritici, oholo produžuje svoj put; cilj toga skeptičkog polemisanja sastoji se samo u tome da se planovi dogmatičara promjene i da on dovede do samosaznanja. Samo po sebi, ovo samosaznanje apsolutno ništa ne odlučuje o tome šta znamo, a šta ne možemo znati. Svi promašeni dogmatički pokušaji su fakta i svakako je korisno podvrći ih cenzuri. Ali time se ništa ne odlučuje o očekivanjima uma da će u svojim budućim naporima imati više uspjeha, niti o

njegovim pretenzijama u tome pogledu; prema tome, sama cenzura ne može privesti kraju spor o pravima *ljudskog uma.*

Pošto je Hjum možda najduhovitiji od svih skeptičara i pošto je nesumnjivo njegov skeptički metod imao najjači uticaj na buđenje temeljnog proučavanja uma, to je vrijedno truda da izložim (spalim), ukoliko to odgovara mome cilju, tok njegovih zaključaka i zablude jedne tako umne i uvažene ličnosti, zablude koje su se ipak začele na putu istine*.*

Hjum je možda mislio, premda tu svoju misao nikada nije potpuno razvio; da mi u jednoj vrsti naših sudova izlazimo izvan našega pojma o predmetu. Ja sam takve sudove nazvao sintetičnim (umjetnim). Kako ja mogu posredstvom iskustva da izađem iz svoga pojma koji već imam, u tome nema ničeg nerazumljivoga. Samo iskustvo jeste jedna takva sinteza opažaja koja moj pojam, koji sam dobio na osnovu jednog opažaja, povećava posredstvom drugih opažaja koji pridolaze. Međutim, mi smo uvjereni da možemo isto tako a priori izaći iz našega pojma i proširiti naše saznanje. Mi to pokušavamo da učinimo ili posredstvom čistoga razuma u odnosu prema onome što u krajnjoj liniji može biti objekat iskustva, ili čak posredstvom čistoga uma u odnosu prema takvim osobinama stvari ili u odnosu prema egzistenciji takvih predmeta koji nikada ne mogu biti dati u iskustvu. Naš skeptičar nije razlikovao ove dvije vrste sudova, što je ipak trebalo da učini, te je smatrao za apsolutno nemoguće da se pojmovi povećavaju sami sobom i da se naš razum (zajedno sa umom) tako reći rasplođava sam od sebe, mada nije oplođen od strane iskustva; na taj način on je sve važne njihove principe a priori smatrao za fiktivne, misleći da su oni samo i jedino navike koje proizlaze iz iskustva i njegovih zakona, te da su prema tome prosto

empirička, to jest po sebi slučajna pravila kojima pripisujemo neku važnu nužnost i opštost. Ali da bi dokazao ovaj svoj čudnovati stav, on se pozvao na opšte priznati osnovni stav o odnosu između uzroka i posljedice. Jer pošto nikakva sposobnost razuma ne može da nas odvede od pojma o jednoj stvari ka egzistenciji (?! Da li?) neke druge stvari koja bi tim pojmom bila data na jedan opšti i nužni način, to je on mislio da zato može zaključiti da osim iskustva nemamo ničega što bi naš pojam moglo proširiti i što bi nam davalo prava na takve sudove koji se a priori proširuju sami sobom. Da će sunčeva svjetlost padajući na vosak učiniti da se on rastopi, dok će ilovaču na taj isti način učiniti tvrđom, to nikakav razum ne može da pogodi na osnovu onih pojmova koje smo prije toga imali o tim stvarima, niti može na to zaključiti na osnovu zakona, već samo na osnovu iskustva možemo pronaći jedan takav zakon. Međutim, mi smo u transcendentalnoj logici vidjeli ovo: iako nikada ne možemo izaći neposredno ***izvan sadržine datoga nam pojma, ipak možemo da saznamo potpuno a priori zakon veze jedne stvari sa drugim stvarima, ali u odnosu prema nečem trećem, a to je u odnosu prema*** mogućem ***iskustvu, dakle ipak a priori. Prema tome, ako se vosak koji je prethodno bio tvrd topi, onda ja a priori mogu znati da je moralo prethoditi nešto (na primjer sunčeva toplota) poslije čega je ovo topljenje došlo na osnovu jednog stalnog zakona, premda bez iskustva ne bih mogao saznati*** na određeni način ***a priori ni uzrok na osnovu posljedice ni posljedicu na osnovu uzroka. Prema tome, Hjum je iz slučajnosti naše odredbe na osnovu*** zakona ***pogrešno zaključio na slučajnost samog*** zakona***, i prelaženje iz pojma o jednoj stvari na moguće iskustvo (što biva a priori i što sačinjava objektivni realitet toga pojma) on je pobrkao sa sintezom predmeta realnoga iskustva koja je zaista uvijek***

empirička; na taj način Hjum je princip afiniteta koji u razumu ima svoje sjedište i koji izražava nužnu vezu učinio pravilom asocijacije koja se nalazi samo u reproduktivnoj fantaziji i koje mogu pokazivati samo slučajne veze, a nikako i objektivne.

Ali skeptičke zablude ovoga inače izvanredno oštroumnoga mislioca proizašle su u prvome redu iz jednoga nedostatka koji je on imao zajedno sa svim dogmatičarima, a to je što iz toga nije sistematski pregledao sve vrste sinteza koje razum proizvodi a priori. U tome slučaju, on bi našao da je, na primjer, osnovni stav postojanosti***, da ovdje ne spominjemo druge osnovne stavove, jedan takav osnovni stav koji isto tako anticipira iskustvo kao i osnovni stav uzročnosti. Na taj način on je mogao da povuče određene granice i čistome razumu koji se proširuje a priori, kao i čistome umu. Međutim, pošto on samo*** stješnjava ***naš razum, a ne*** određuje njegove granice***, i zaista izaziva jedno opšte nepovjerenje, ali nam ne daje određeno saznanje o onome što mi ne možemo znati, pošto on, dalje, neke osnovne stavove razuma podvrgava cenzuri, a ne stavlja na vagu kritike ovaj (takav) razum s obzirom na njegovu cjelokupnu moć, i pošto, osporavajući razumu ono u čemu on zaista ne može uspeti, ide dalje, pa mu odriče svaku moć apriornog proširivanja, premda cijelu ovu moć nije podvrgao ocjeni: to se i njemu dešava ono što ruši uvijek svaki skepticizam, a to je da se sumnja i u njega samog, pošto se njegove primjedbe osnivaju samo na slučajnim činjenicama, a ne na principima koji bi mogli učiniti da se nužnim načinom odreknemo prava na dogmatička učenja.***

Pošto Hjum, dalje, ne priznaje nikakvu razliku između opravdanih zahtjeva razuma i dijalektičkih pretjeranih zahtjeva uma, protiv kojih su ipak uglavnom upravljeni njegovi

napadi: to um, čiji se osobeni zamah time nimalo ne iskorjenjuje već samo ometa, osjeća da prostor za njegovo proširivanje nije zatvoren, te otuda, iako ovdje-ondje nasjedne, ipak ne može da bude potpuno odvraćen od svojih pokušaja. Jer zaista, kad neko bude napadnut, on se još bolje naoruža za odbranu i sve se tvrdoglavije napreže da bi prodro sa svojim zahtjevima. Međutim, potpuna ocjena naše moći i uvjerenje koje nam se time nameće, a to je da sigurno posjedujemo neku malu svojinu, iako su viši zahtjevi neosnovani, odstranjuju svaki spor i pobuđuju nas da se u miru zadovoljimo tim ograničenim ali neospornim posjedom.

Za nekritičnog dogmatičara, koji nije premjerio sferu svoga razuma i, prema tome, nije na osnovu principa odredio granice svoga mogućeg saznanja, koji dakle ne zna već unaprijed šta može dostići, pa to hoće da pronađe prosto na osnovu pokušaja, za njega su ovi skeptički napadi ne samo opasni već štaviše pogibeljni. Jer zaista, ako bude uhvaćen u jednom jedinom tvrđenju koje ne može da opravda, a čiji privid ne može da objasni na osnovu principa, onda dolaze u sumnju sva njegova tvrđenja, ma kako da su inače ubjedljiva.

Na taj način skeptičar je vaspitač koji dogmatičkog mislioca priprema za jednu zdravu kritiku razuma i samoga uma. Ako se za nju osposobi, on ne treba više da se boji nikakvih napada; jer u tome slučaju on će razlikovati svoj posjed od onoga posjeda koji leži izvan njegovih granica a na koji on ne polaže nikakvo pravo, te zato zbog njega ne može ni da bude upleten ni u kakve sporove. I tako skeptički metod zaista nije po sebi dovoljan ***za probleme uma, ali ipak služi kao*** pripremno vježbanje ***da bi probudio opreznost uma i da bi ga upozorio na prava sredstva koja ga mogu obezbjediti u njegovim opravdanim posjedima.***

Treći odsjek

prvoga glavnoga dijela

DISCIPLINA ČISTOGA UMA U POGLEDU HIPOTEZA

Pošto na osnovu kritike našega uma znamo na kraju krajeva to da mi u stvari u čistoj i spekulativnoj upotrebi uma ne možemo ništa znati: zar nam ona onda ne otvara utoliko šire polje za hipoteze***, jer ako ništa ne možemo tvrditi, onda nam je dopušteno da stvaramo fikcije i da izražavamo subjektivna mnjenja?***

Ako uobrazilja ne treba da sanjari***, već ako treba da stvara pod strogim nadzorom uma, ona onda mora da se oslanja na nešto apsolutno izvjesno, a što nije ni proizvoljno izmišljeno niti predstavlja neko subjektivno mnjenje, u stvari ona mora da se oslanja na*** mogućnost ***samoga predmeta. U tome slučaju dozvoljeno je da u pitanju o realitetu*** ovoga ***predmeta pribjegnemo subjektivnome mnjenju ali, koje, da ne bi bilo neosnovano, mora da se kao princip objašnjenja dovede u vezu sa onim što je realno dato i što je prema tome izvjesno; takvo mnjenje naziva se*** hipotezom***.***

Pošto o mogućnosti dinamičke veze ne možemo sebi napraviti a priori nikakav pojam, a kategorije čistoga razuma ne služe za to da bi se ona izmislila, već samo za to da bi se razumjela kada se bude u iskustvu našla, to mi nismo u stanju da prema ovim kategorijama izmislimo ni jedan jedini predmet u nekoj novoj osobini koja se ne može empirički pokazati, pa da

ga (»je«) *uzmemo za osnov neke dopuštene hipoteze; jer to bi značilo podmetati umu prazne fikcije mjesto pojmova o stvarima. Zato nije dopušteno izmišljati neke nove proste sile, na primjer neki razum koji je u stanju da bez čula opaža svoj predmet, ili neku privlačnu silu koja dejstvuje bez svakog dodira, ili neku novu vrstu supstancija, na primjer supstancije koje bi se mogle nalaziti u prostoru bez neprodornosti, te prema tome nije dopušteno izmišljati ikakvu zajednicu supstancija koja bi se potpuno razlikovala od zajednice koju nam iskustvo pokazuje: nikakvo drukčije prisustvo osim prisustva u prostoru, niti kakvo trajanje drukčije od trajanja u vremenu. Jednom riječju: naš um može samo da upotrebi uslove mogućeg iskustva kao uslove mogućnosti stvari, a nikako, ne može da stvara sebi druge mogućnosti stvari potpuno nezavisno od tih uslova, jer bi takvi pojmovi, premda bez protivrječnosti, ipak bili takođe bez predmeta.*

Pojmovi uma, kao što je rečeno, čiste su ideje, i zaista za njih nema nikakvog predmeta ni u kakvom iskustvu, ali ipak to ne znači da one označavaju predmete koji su fiktivni a koji se u isto vrijeme smatraju kao mogući. Oni se zamišljaju samo problematički, kako bi seu odnosu prema njima (kao heurističkim fikcijama) postavili regulativni principi sistematske primjene razuma u oblasti iskustva. Ako se apstrahuje od ove njihove primjene, onda su one proste fikcije, čija se mogućnost ne može dokazati i koje se po tome pomoću neke hipoteze ne mogu uzeti za osnovu objašnjenja realnih pojava. Zamisliti dušu kao prostu supstanciju to je potpuno dopušteno, kako bi se prema toj ideji moglo postaviti kao princip našeg proučavanja unutrašnjih pojava duše potpuno i nužno jedinstvo svih duševnih snaga, iako se ono in concreto ne

može saznati. Međutim, pretpostaviti da duša postoji kao prosta supstancija (jedan transcendentan pojam) to bi bio jedan stav koji se ne samo ne bi mogao dokazati (kao što je slučaj sa mnogim fizičkim hipotezama), već bi bio potpuno proizvoljan i neosnovan, jer ono što je prosto nikako ne može biti dato ni u kom iskustvu, te ako se ovdje pod supstancijom razumije postojani objekat čulnog opažanja, onda se mogućnost neke proste pojave ***apsolutno ne može uvidjeti. Mi nemamo nikakvog umom obrazloženog prava da u obliku svoga mnjenja pretpostavimo egzistenciju prosto inteligibilnih bića ili prosto inteligibilne osobine stvari iz čulnoga svijeta, premda ih isto tako ne možemo na osnovu nekog važno boljeg uviđanja ni odricati (pošto nemamo nikakvih pojmova ni o njihovoj mogućnosti ni o njihovoj nemogućnosti).***

Radi objašnjenja datih pojava ne mogu se navoditi nikakve druge stvari niti kakvi drugi eksplikativni principi osim onih koji, prema već poznatim zakonima pojava, stoje u vezi sa datim pojavama. Prema tome, jedna transcendentalna hipoteza***, u kojoj bi se radi objašnjenja stvari u prirodi upotrijebila neka čista ideja uma, ne bi predstavljala, apsolutno nikakvo objašnjenje, pošto bismo u tome slučaju ono što na osnovu poznatih empiričkih principa dovoljno ne razumijemo objašnjavali posredstvom nečega o čemu zapravo ne razumijemo apsolutno ništa. Princip jedne takve hipoteze služio bi zapravo samo za to da se um zadovolji, a ne za unapređenje primjene razuma u pogledu predmeta. Poredak i cjelovitost u prirodi moraju se objasniti opet na osnovu prirodnih uzroka i prema prirodnim zakonima, i ovdje se čak i najsmjelije hipoteze, samo ako su po svome karakteru fizičke, mogu prije podnositi, nego hiperfizičke hipoteze, to jest pozivanje na nekog***

tvorca koji se radi toga pretpostavlja. Jer zaista, preći odjednom preko svih uzroka čiji realitet, bar u njegovoj mogućnosti, možemo saznati na osnovu daljeg traženja u iskustvu (mašti), kako bismo se odmarali u jednoj čistoj ideji, koja je za um vrlo ugodna, to bi bio princip lijenoga uma. A što se tiče apsolutnog totaliteta osnova objašnjenja u nizu uzroka, to pitanje ne može da čini nikakvu smetnju u pogledu objekata u svijetu, jer, pošto su ovi objekti samo pojave, to se na njima nikada ne može očekivati nešto završeno u sintezi nizova (»niza«) ***uslova.***

Prema tome, transcendentalne hipoteze spekulativne upotrebe uma i sloboda da se u naknadu nedostatka fizičkih osnova objašnjenja služimo hiperfizičkim osnovima nikako se ne mogu dopustiti, i to dijelom zato što se um na taj način nimalo ne unaprjeđuje, već se naprotiv prekida svaki tok njegove dalje primjene, a dijelom zato što bi ta sloboda na kraju krajeva lišila um svih plodova obrade njegovog vlastitog zemljišta, to jest iskustva. Jer zaista, ako nam objašnjenje prirode bude ovdje-ondje teško, onda mi stalno imamo pri ruci jedan transcendentni osnov objašnjenja koji nas oslobađa onog istraživanja, te se naša ispitivanja ne završavaju saznanjem, već apsolutnom neshvatljivošću jednoga principa koji je već unaprijed zamišljen tako da je u sebi morao sadržati pojam onoga što je apsolutno prvo***. (prasak!)***

Drugi uslov koji je potreban za usvajanje jedne hipoteze sastoji se u tome da ona bude dovoljna za to da se na osnovu nje mogu a priori odrediti posljedice koje su date. Ako je radi toga cilja potrebno da se pribjegne pomoćnim hipotezama***, onda se javlja podozrenje da su one prosto himere, pošto je za svaku od njih samu po sebi potrebno ono isto opravdanje koje je bilo potrebno za misao koja je uzeta za osnov, i prema tome one***

nikako ne mogu poslužiti kao neko valjano svjedočanstvo. Ako se pretpostavi egzistencija beskrajno savršenoga uzroka, onda zaista ne oskudjevamo u osnovima objašnjenja cijele potpunosti, poretka i veličine koji se nalaze u svijetu, ali tada su ipak, s obzirom na odstupanja od potpunosti i s obzirom na zla koja se, bar sa gledišta naših pojmova, pokazuju u svijetu, potrebne druge pomoćne hipoteze, da bismo onu pretpostavku mogli spasiti od zamjerki. Ako se protiv proste samostalnosti ljudske duše, koja se pretpostavlja kao osnov društvenih pojava, istaknu teškoće koje nastaju s obzirom na srodnost njenih pojava sa promjenama materije (sa rastom i propadanjem), onda se moraju uzeti u pomoć nove hipoteze koje zaista nisu bez vjerovatnosti, ali su ipak bez ikakve druge potvrde osim one koju mogu dobiti od onog mnjenja koje je uzeto za njihov glavni osnov, a koje ipak one treba da potvrde.

Ako tvrđenja uma koja smo ovdje naveli za primjer (bestjelesna jedinica duše i egzistencija najvišeg bića) treba da važe kao a priori ***tj. prije iskustva*** dokazane dogme ***a ne kao hipoteze, tada o njima apsolutno ne može biti govora. Ali u takvom slučaju treba se postarati: da dokaz ima karakter apodiktične izvjesnosti jedne demonstracije. Jer htjeti da se realitet takvih ideja učini samo*** vjerovatnim ***to je isto tako jedna besmislena namjera kao kad bi neko htio da jedan stav geometrije dokaže samo kao vjerovatan. Um, oslobođen iskustva, može da sazna sve ili a priori i sa nužnošću ili ne može da sazna apsolutno ništa; zato njegovo suđenje nikada nije subjektivno mnjenje, već se uvijek sastoji ili u uzdržavanju od svakog suda ili u apodiktičkoj izvjesnosti. Mnjenja i vjerovatni sudovi o onome što pripada stvarima mogu se iskazivati samo kao osnovi objašnjenja onoga što je stvarno dato, ili kao***

posljedice koje prema empiričkim zakonima proizlaze iz onoga što se kao stvarno nalazi u osnovi; prema tome, oni se mogu odnositi samo na niz predmeta u iskustvu. Iskazivati mnjenja ***o stvarima izvan te oblasti znači isto što i igrati se mislima, osim ako bi se o jednome nesigurnome putu suđenja vjerovalo da se na njemu slučajno može naći istina.***

Ali iako u čisto spekulativnim pitanjima čistoga uma nema mjesta ni za kakve hipoteze, da bismo na njima mogli zasnivati stavove, ipak se one mogu sasvim lijepo dopustiti ***da bismo, ako ustreba, ove stavove mogli samo braniti, to jest one se ne mogu dopustiti u dogmatičkoj upotrebi, već samo u polemičkoj. Pod odbranom ja ne razumijevam umnožavanje dokaza za naše tvrđenje, već samo sprječavanje onih važnih znanja protivnika koja bi mogla da oštete stav koji smo postavili. Ali svi sintetični (umjetni) stavovi koji potiču iz čistoga uma imaju ovu osobenost na sebi: iako onaj koji tvrdi realitet izvjesnih ideja nikada ne zna toliko da bi taj svoj mogao učiniti izvjesnim, ipak, s druge strane, ni njegov protivnik ne zna ništa više da bi mogao utvrditi suprotno učenje. Sudbina ljudskoga uma u spekulativnome saznanju jednaka je za obje strane, i to je poprište borbi koje se nikada ne završavaju. Međutim, kasnije će se pokazati da ipak u pogledu*** praktične upotrebe ***um ima pravo da pretpostavi nešto što nikada ne bi imao prava da bez dovoljnih razloga pretpostavi na polju čiste spekulacije: jer sve takve pretpostavke škode savršenosti spekulacije koja se, međutim, praktičnoga interesa ništa ne tiče.*** I tako um na praktičnome polju ima jedan posjed koji ne mora da opravdava, a radi čijeg opravdanja u stvari ne bi ni mogao da navede neki dokaz. ***Ha,HaHaaa...!(lakrdija dvosmislicâ) Prema tome, protivnik treba da dokazuje. Ali pošto protivnik***

koji hoće da dokaže neegzistenciju spornoga predmeta zna o njemu isto tako malo kao i onaj koji tvrdi njegovu egzistenciju: to je u ovome slučaju prednost na strani onoga koji uči nešto kao praktički nužnu pretpostavku (posjedujući najbolje stanje) ***U stvari, njemu je dopušteno da se u cilju nužne samoodbrane posluži, radi zaštite dobre stvari, onim istim sredstvima kojima se protivnik služi protiv nje, a to je da pribjegne hipotezama (Tuk na Utuk!) koje ne služe tome da bi pojačale njen dokaz, već samo tome da bi se pokazalo da protivnik zna suviše malo o spornome predmetu, a da bi se mogao pohvaliti da je sa spekulativne tačke gledišta u prednosti nad nama.***

Prema tome, dabome!

Prema tome, u oblasti čistoga uma hipoteze su dopuštene samo kao ratno oružje***: ne zato da bi se na njima zasnovalo neko pravo, već samo zato da bi se ono zaštitilo. Ali protivnika ovdje moramo uvijek tražiti u sebi samima. Jer spekulativni um u svojoj transcendentalnoj primjeni jeste*** po sebi ***dijalektičan. Primjedbe kojih bismo se mogli bojati nalaze se u nama samima. (Ne smijemo sumnjati u naše hipoteze!) Mi ih moramo potražiti kao zahtjeve koji su*** stari***, ali koji nikada ne zastarijevaju, da bismo na njihovom*** uništenju ***zasnovali jedan vječiti mir. Spoljašnji mir je samo prividan. Mora da se uništi sama klica sporova koja se nalazi u prirodi ljudskoga uma.*** Ali na koji je način možemo iskorijeniti ako joj ne budemo dali slobodu, štaviše čak i hranu kako bi nam se pokazala u korovu koji iz nje ponikne, pa da ga zatim sa korijenom uništimo? ***Prema tome, razmišljajte sami o primjedbama na***

koje još nijedan protivnik nije došao, i štaviše pozajmite mu oružje ili mu ustupite najpovoljnije mjesto kakvo on samo poželjeti može. Pri tom se nemate ničega bojati, ali se možete nadati da ćete sebi pribaviti jedan posjed koji ubuduće neće nikada biti izložen napadima.

U sastav vašega potpunoga naoružanja ulaze, dakle, i hipoteze čistoga uma koje, iako predstavljaju samo oružja od olova (pošto nisu očeličene nikakvim zakonom iskustva), ipak imaju istu takvu silu kakvu imaju ona oružja kojima bi se protiv vas mogao poslužiti neki vaš protivnik. Prema tome, ako se protiv vaše pretpostavke (učinjene u nekom drugom, ne u spekulativnom cilju), to jest, pretpostavke da postoji duša koja je po svojoj prirodi imaterijalna i koja nije podložna nikakvoj tjelesnoj promjenljivosti, istakne teškoća: da ipak iskustvo, kako izgleda, dokazuje da i razvijanje i razaranje naših duševnih snaga predstavljaju samo razne modifikacije naših organa, u tome slučaju vi biste mogli jačinu toga dokaza da oslabite na taj način: što ćete pretpostaviti da je naše tijelo samo jedna osnovna pojava sa kojom, kao sa svojim uslovom, stoji u vezi u sadašnjem stanju (u životu) celokupna čulnost, s njom zajedno i mišljenje. Odvajanje od tijela znači kraj ove čulne upotrebe vaše spoznajne moći i početak njene intelektualne upotrebe. Prema tome, tijelo ne bi bilo uzrok mišljenja, već samo jedan njegov uslov koji ga ograničava; zato bismo mogli smatrati da se njime usavršava čulni i animalni život, ali da se utoliko više njime ometa čisti duhovni život, te zavisnost one prve forme života od telesnih organa ništa ne bi dokazivala o zavisnosti cijeloga života od stanja naših organa. Ali vi biste mogli ići još i dalje, pa iznalaziti sasvim nove sumnje koje ili još nisu istaknute ili još nisu dovoljno sprovedene.

Slučajnost rađanja koja kod čovjeka kao i kod stvorova lišenih uma zavisi od prilike, a osim toga često od uslova opstanka, od režima, od njegovih ćudi i ciljeva, često čak i od grijeha, predstavlja jednu veliku teškoću za ono mišljenje po kome jedan stvor, čiji je život počeo pod tako neznatnim uslovima i koji potpuno zavisi od nas***, treba da bude vječan. Što se tiče trajanja cijeloga roda (ovdje na Zemlji), ova teškoća u pogledu njega ima malo značaja, pošto slučaj u onome što je pojedinačno ipak stoji pod jednim pravilom u cjelini; ali u pogledu svake individue očekivati od tako neznatnih uzroka jedno tako silno dejstvo to izgleda u svakom slučaju vrlo sumnjivo. Ipak protiv toga vi biste mogli da istaknete jednu transcendentalnu hipotezu: da je upravo cio život samo inteligibilan, da nije izložen nikakvim promjenama vremena, te da niti je sa rođenjem počeo niti će sa smrću da se završi; da je ovozemaljski život samo i jedino jedna prosta pojava, to jest jedna čulna predstava o čistom duhovnom životu, i da je cio čulni svijet samo jedna prosta slika koja pred našom sadašnjom sviješću lebdi, te podobno snu nema sama po sebi nikakvog realiteta; da, ako bismo mogli da posmatramo stvari i nas same onakve kakvi smo po sebi, uvidjeli bismo da se nalazimo u jednome svijetu duhovnih priroda i da naša realna zajednica sa njima niti počinje rađanjem niti će se završiti tjelesnom smrću (pošto su rađanje i smrt samo pojave) itd.***

Iako o svemu ovome što smo na hipotetičan način istakli radi odbrane od protivničkih napada apsolutno ništa ne znamo niti to ozbiljno tvrdimo, već sve to nije čak ni ideja uma, nego predstavlja samo jedan radi odbrane izmišljeni pojam, ipak pri tom postupamo sasvim u saglasnosti sa umom, pošto mi svome protivniku koji uobražava da je iscrpio sve mogućnosti, dok,

međutim, pogrešno uzima nedostatak njihovih empiričkih uslova kao dokaz apsolutne nemogućnosti onoga u šta mi vjerujemo, mi, velim, pokazujemo svome protivniku samo to: da on na osnovu prostih zakona iskustva isto tako ne može da obuhvati cijelo polje mogućih stvari po sebi, kao što ni mi nismo u stanju da na opravdan način zadobijemo za naš um išta izvan iskustva. O onome ko takva hipotetična odbranbena sredstva okreće protiv pretjeranih zahtjeva jednog protivnika koji drsko odriče ne treba misliti da on ta mnjenja hoće da učini svojim pravim uvjerenjima. Čim je suzbio dogmatičke predrasude svoga protivnika, on ih napušta. Jer zaista, ma kako skromno i umjereno izgledalo ponašanje onoga ko se prema tuđim tvrđenjima drži uzdržljivo i negativno, ipak, ako on svojim primjedbama hoće da prida značaj dokaza za suprotno učenje, u tome slučaju takav zahtjev pokazuje isto tako oholost i nadmenost kao kad bi se on stavio na stranu one stranke koja postavlja pozitivna učenja.

Iz ovoga se dakle vidi: da u spekulativnoj upotrebi uma hipoteze nemaju neki značaj mnjenja same po sebi, već samo u odnosu prema suprotnim transcendentnim pretjeranim zahtjevima. Jer zaista, proširivanje principa mogućega iskustva na mogućnost stvari uopšte jeste isto tako transcendentno kao i tvrđenje objektivnog realiteta onih pojmova čiji se predmeti mogu naći samo i jedino izvan granica svakog mogućeg iskustva. Ono o čemu čisti um sudi asertorički ili mora biti nužno (kao i sve što um saznaje) ili ne znači apsolutno ništa. Prema tome čisti um u stvari ne sadrži u sebi nikakva mnjenja. Pomenute hipoteze su samo problematični sudovi, koji bar ne mogu biti opovrgnuti, iako isto tako ne mogu biti ničim ni dokazani, i prema tome one su samo čista (»ne«) *privatna*

mnjenja, kojih se ipak ne možemo lišiti zbog skrupula (štaviše radi unutrašnjeg mira) **(»**čitalac = ja sam miran, a da li si ti?**«)** ***koje se u nama bude. U toj formi moramo ih zadržati i brižljivo ih čuvati od toga da se ne pojave kao stavovi koji su po sebi sigurni i koji imaju apsolutno važenje, i da ne bi ugušile um fikcijama i iluzijama.*** **(»**i hipotezama**«)**

Četvrti odsjek

prvoga glavnoga dijelâ

DISCIPLINA ČISTOGA UMA S OBZIROM NA NJEGOVE DOKAZE

Dokazi transcendentalnih i sintetičnih stavova imaju, za razliku od svih drugih dokaza sintetičnoga saznanja a priori, (prije svega) tu osobenost što se um u njima posredstvom svojih pojmova ne može da obrati predmetu neposredno, već prethodno mora da dokaže objektivno važenje tih pojmova i mogućnost njihove sinteze a priori. To pravilo nije samo nužno radi opreznosti, već se tiče suštine i mogućnosti samih tih dokaza. Ako ja treba da izađem a priori izvan jednoga pojma o predmetu, onda to ne mogu da učinim bez nekog naročitog uputnika **(»**upučivača, usmijerivača **«)** ***koji se nalazi izvan toga pojma. U matematici taj upitnik*** **(»**uputnik! Ko je to? **«)** ***moje sinteze predstavlja opažaj a priori*** (prije)***, i u njoj se svi zaključci mogu izvesti neposredno na osnovu*** *čistoga opažaja*

(»„od čistog opažaja”, što je očigledno pogrešno. Razni interpretatori različito koriguju to mjesto. **U**. stavlja „kraj“ mjesto „iz“, kao što je ovdje prevedeno. **T. F.** stavlja „na” mjesto „iz“, a **Erdman** „ispred“. a **čitalac** kaže: „nema opažaja bez uputnika”**«). *U transcendentalnome* (»**transcendentalnom = trans = mistično iskustvo; stanje ekstaze; **i,** scena = prikaz, privid**«) *saznanju, dokle god ono ima posla samo sa pojmovima razuma, ulogu ovoga uputnika igra* (»**igra = jeste pokušaj pobjede nad protivnikom; mislima, riječima, umom, fizički, bilo koga i bilo ma što!; „čitalac koji se ne igra s Uputnikom”**«) *moguće iskustvo. Dokaz, ne pokazuje: da dati pojam (na primjer, pojam o onome što se dešava) vodi neposredno drugome pojmu (pojmu uzroka); jer takav bi prelaz zračio (značio) jedan skok koji se ne bi mogao opravdati; već on pokazuje da samo iskustvo, to jest da sam objekat iskustva ne bi bio moguć bez jedne takve veze. Prema tome, dokaz bi morao* (»mora«) *u isto vrijeme da pokaže kako možemo sintetički i a priori (prije) dospjeti do takvog nekog saznanja o stvarima koje se ne nalaze u pojmu tih stvari. Ako se na to ne pazi, onda dokazi jure bijesno i besciljno tamo kuda ih slučajno skrene zamah skrivenih asocijacija, poput vode koja izađe iz svojih obala. Prividnost uvjerenja koja se zasnivaju na subjektivnim uzrocima asocijacije i koja se smatraju za saznanje nekog prirodnog afiniteta ne može da se održi nasuprot sumnji koja se prirodno mora javiti povodom tako smjelih postupaka. Zato su i svi pokušaji koji su činjeni da se stav dovoljnog razloga dokaže ostali prema opštem priznanju poznavalaca bez uspjeha, te prije nego se pojavila (mistika) transcendentalna kritika, filozofi su, pošto ovaj princip ipak nisu mogli da napuste, više voljeli da se uporno pozivaju na zdrav ljudski razum (a to pribježište pokazuje uvijek da se stvar*

uma nalazi u očajnome ***položaju), nego da čine nove pokušaje sa dogmatičkim dokazima.***

Ali ako stav koji treba dokazati predstavlja neko tvrđenje čistoga uma, i ako štaviše ja hoću da izađem izvan svojih iskustvenih pojmova samo posredstvom ideja, onda bi taj dokaz još mnogo više morao da sadrži u sebi opravdanje jednog takvog akta sinteze (ako bi on inače bio moguć) kao nužni uslov svoje dokazne snage. Stoga, ma kako da se važni dokaz proste prirode naše misaone supstancije, koji se zasniva na jedinstvu apercepcije, pokazuje kao vjerovatan, ipak se protiv njega neminovno stavlja ova sumnja: pošto apsolutna prostota nije zapravo nikakav pojam koji se može staviti u neposredan odnos prema nekom opažaju, već se kao ideja mora izvesti samo posredstvom zaključivanja, to je nemoguće shvatiti na koji način prosta svijest, koja sadrži ***ili se bar može*** sadržati ***u*** svakome mišljenju***, iako je ona utoliko jedna prosta predstava, može da me privede svijesti i saznanju jedne stvari*** u kojoj ***se mišljenje jedino može nalaziti. Jer zaista, ako ja predstavim sebi silu jednoga*** (»moga«) ***tijela u kretanju, onda je ono u tome pogledu za mene apsolutno jedinstvo, i moja predstava o njemu pokazuje se kao prosta. Zato ja ovu predstavu mogu da izrazim posredstvom kretanja jedne tačke, pošto volumen toga tijela ne igra pri tom nikakvu ulogu, zbog čega se, bez smanjivanja sile, može zamisliti proizvoljno mali, pa dakle i takav kao da se nalazi u jednoj tački. Ali ja zato ipak neću zaključiti: da se, ako je meni data samo pokretačka sila jednoga tijela, to tijelo može zamisliti kao prosta supstancija, i to zbog toga što njegova predstava, apstrahujući od svake veličine prostora, jeste uslijed toga prosta. Ja sad otkrivam jedan paralogizam (besmrtnost duše) na taj način što se prostota u apstrakciji potpuno razlikuje***

od prostote u objektu, i što** Ja**, koji u apstraktnom smislu ne sadržim** u sebi **nikakvu raznovrsnost, može u onom drugom smislu u kome ono znači samu dušu da bude jedan vrlo komplikovan pojam, to jest može da označava i da** pod sobom **obuhvata mnoge stvari. Ali da bi se ovaj paralogizam mogao unaprijed naslutiti (pošto se bez jednog takvog prethodnog naslućivanja nikada ne bi u nama pojavila sumnja protiv dokaza), to je apsolutno nužno da se stalno ima pri ruci neki kriterijum mogućnosti takvih sintetičnih (umjetnih) stavova koji treba da dokazuju više nego što nam iskustvo može dati; taj kriterijum sastoji se u tome što se dokaz ne izvodi neposredno u odnosu prema predikatu koji se traži, već tek posredstvom jednoga principa koji čini da se naš dati pojam a priori (prije) može proširiti do ideja i da se ideje mogu realizovati. Ako budemo uvijek tako oprezni, ako prije pokušaja dokaza mudro razmislimo o tome na koji način i sa kakvim se pravom možemo nadati nekom takvom proširivanju na osnovu čistoga uma, i odakle možemo u takvom slučaju uzeti ova znanja koja se ne mogu razviti iz pojmova niti se mogu anticipirati u odnosu prema mogućem iskustvu: onda možemo sebi uštediti mnoge teške i ipak besplodne napore time što nećemo od uma očekivati ništa što prevazilazi njegovu moć, ili što ćemo um podvrći disciplini opreznosti, um koji se pri nastupima svoje spekulativne težnje za proširivanjem ne može lako ograničiti.

Prema tome, prvo pravilo glasi ovako: ne treba da pokušavate nikakve transcendentalne (mistične) dokaze prije nego što razmislite i ne nađete opravdanje za to: odakle hoćete da uzmete one osnovne stavove na kojima namjeravate da zasnujete te dokaze, i sa kakvim pravom možete od njih očekivati uspješne zaključke. Ako su to osnovni stavovi razuma

(na primjer stav uzročnosti), onda je uzaludno da želite da pomoću njih dospijete do ideja čistoga uma, jer oni važe samo za predmete mogućeg iskustva. A ako to treba da su osnovni stavovi čistoga uma, onda je opet svaki takav trud uzaludan. Jer zaista, um sadrži u sebi osnovne stavove, ali kao objektivni osnovni stavovi oni su svi skupa dijalektičkog karaktera i svakako mogu imati značaj samo kao regulativni principi sistematski povezujuće primjene u iskustvu. Ali ako su, takvi važni dokazi već tu, onda nasuprot njihovoj varljivoj ubjedljivosti stavite „non liquet" = „nije jasno" = ti mutiš (ali na latinski pošto ga čitalac nezna) vaše sazrele (latinske) moći suđenja; i premda još ne možete ***otkriti njihovu varljivost, ipak imate potpuno pravo da zahtijevate dedukciju (manje važnih) osnovnih stavova koji su u njima upotrebljeni; ako su ti osnovni stavovi proizašli iz čistoga uma, onda vam njihova dedukcija nikada ne može biti pribavljena. Na taj način, vi čak nemate potrebe da se bavite razvijanjem i obaranjem svake neosnovane iluzije, već na osnovu*** presude ***(naučnog) kritičkoga uma koji zahtjeva zakone vi možete odjedanput da odbacite cijelu dijalektiku koja je puna sofizama.***

Druga ***osobenost transcendentalnih (mističnih) dokaza sastoji se u ovome: što se za svaki transcendentalni stav može naći samo*** jedan jedini ***dokaz. Ako treba da zaključujem ne na osnovu pojmova, već na osnovu opažaja koji pojmu odgovara, pa bilo da je to jedan čist opažaj, kao u matematici, ili empirički opažaj, kao u prirodnoj nauci, onda mi opažaj koji leži u osnovi daje za sintetične (umjetne) stavove raznovrstan materijal, koji mogu da spajam na više načina i da, polazeći od raznih tačaka, dođem raznim putevima do istoga stava.***

Međutim, svaki transcendentalan (mistični) stav polazi samo od jednog pojma i izražava** (»kaže«) **sintetički (umjetni) uslov mogućnosti predmeta prema tome pojmu. Prema tome, osnov dokaza može biti samo jedan, pošto osim polaznog pojma nema ničeg više čime bi predmet mogao biti određen, i stoga dokaz može u sebi da sadrži samo i jedino odredbu predmeta uopšte prema tome pojmu koji je isto tako jedan. Na primjer, stav: sve što se događa ima uzrok***, mi smo izveli u transcendentalnoj analitici iz jedinog uslova objektivne mogućnosti jednog pojma o događanju uopšte,*** iz toga***: što bi bilo nemoguće da se jedan događaj odredi u vremenu, to jest da se taj događaj odredi kao nešto što pripada iskustvu, ako on ne stoji pod jednim takvim dinamičkim pravilom. To je ujedno i jedino mogući osnov dokaza, jer predstavljeni događaj ima objektivno važenje, to jest istinitost samo zbog toga što se predmet za pojam određuje posredstvom zakona uzročnosti. Doduše, činili su se i drugi pokušaji da se ovaj osnovni stav dokaže, na primjer da se izvede iz pojma slučajnosti; ali, ako taj dokaz pažljivo posmatramo, mi nalazimo kao oznaku slučajnosti samo i jedino*** događanje***, to jest egzistenciju kojoj prethodi ne egzistencija predmeta, i na taj način opet se vraćamo na isti gornji osnov dokaza. Ako treba da dokažemo stav: Sve što misli jeste prosto biće, onda se ne zadržavamo kod raznovrsnosti mišljenja, već ostajemo samo kod pojma*** Ja ***koji je prost i na koji se odnosi svako mišljenje. Isto tako stoji stvar sa transcendentalnim (mističnim) dokazom za egzistenciju Boga, koji se zasniva samo na uzajamnoj vezi pojma o najrealnijem biću i pojma o nužnom biću, i nigdje se inače ne može tražiti.***

Ova kritička opomena veoma uprošćava kritiku svih tvrđenja uma. Gdje um izvodi svoj posao samo posredstvom

pojmova, tu je moguć samo jedan jedini dokaz, ako je uopšte ikakav dokaz moguć. Zato ako vidite da dogmatičar nastupa sa deset dokaza, onda možete biti uvjereni da on stvarno nema nijednog dokaza. Jer zaista, ako bi on imao neki dokaz koji bi (kao što u pitanjima čistoga uma mora da bude) dokazivao na apodiktičan način, onda zašto bi mu bili potrebni ostali dokazi? Njegov je cilj isti kao i cilj onoga advokata u parlamentu: jedan je argumenat za ovoga, drugi za onoga člana parlamenta, i to zato da bi iskoristio slabost svojih sudija koji se, ne ulazeći dublje u stvar u želji da se što prije oslobode svoga posla, fataju onoga što im prvo padne u oči i prema tome odlučuju.

Treće osobeno pravilo koje važi za čist um, kada se on u transcendentalnom (mističnom) dokazivanju podvrgne disciplini, glasi: nikada dokazi uma ne smiju biti apagoški **(**»apagoge – grč. = odvođenje; on ne dokazuje, ali pobuđuje vjerovanje; apagogički dokaz = indirektan dokaz; dokazuje se tako, da se pokazuje kako iz njoj protivrječne tvrdnje slijede nemoguće ili neprihvatljive konsekvencije«**)** ***već uvijek*** ostenzivni***. Neposredan ili ostenzivan dokaz u svakoj vrsti saznanja je onaj dokaz koji sa uvjerenjem u istinitost vezuje u isto vrijeme znanje za izvore te istinitosti; međutim, apagoški dokaz može zaista da proizvede izvjesnost, ali ne i shvatljivost istine u pogledu veze sa osnovima njene mogućnosti. Zato su apagogički dokazi prije pomoćna sredstva u nuždi, a ne metod koji bi odgovarao svim ciljevima uma. Ali u poređenju sa neposrednim dokazima oni su ipak u pogledu evidencije u prednosti nad njima po tome što u svakom slučaju protivrječnost pokazuje više jasnosti u predstavi nego i najbolja veza, i na taj način se više približuje očiglednosti jedne demonstracije.***

Pravi uzrok primjene apagogičkih dokaza u raznim naukama sastoji se u sljedećem. Ako su osnovi iz kojih neko znanje treba izvesti mnogo raznovrsni ili vrlo duboko skriveni, onda se mi pitamo: da li se to znanje ne može pronaći na osnovu njegovih posljedica. Ali, modus ponens (postavljanje granice), koji istinitost jednog saznanja izvodi iz istinitosti njegovih posljedica, bio bi dopušten samo u slučaju ako bi sve moguće posljedice iz toga saznanja bile istinite, jer je u tome slučaju za ove posljedice moguć samo jedan jedini osnov, koji je, prema tome, i pravi osnov. Ali ovaj metod nije izvodljiv, jer je izvan naše moći da uvidimo sve moguće posljedice ma koga usvojenoga stava; ipak se od takvog načina zaključivanja čini upotreba, premda, razumije se, sa izvjesnom obazrivošću, to jest kada treba nešto dokazati samo kao hipotezu, pri čemu se priznaje zaključak po analogiji koji se sastoji u ovoj pretpostavci: ako se sve posljedice koje se uopšte ispitane podudaraju sa jednim usvojenim osnovom, onda će se sa njim podudarati i sve druge posljedice. Zbog toga se nikada jedna hipoteza ne može na taj način preobratiti u očigledno dokazanu istinu. Međutim, modus tollens ***(način dizanja),*** jedan ***od zaključaka uma u kojima se iz posljedica izvode osnovi, daje ne samo vrlo stroge već i naročito lake dokaze. Jer zaista, čak ako iz jednoga stava dobijem samo jednu jedinu lažnu posljedicu, onda je sam taj stav lažan. Prema tome, mjesto da u jednom ostenzivnom (neposrednom) dokazu pređemo cijeli niz osnova koji može da dovede do istinitosti nekoga saznanja posredstvom potpunog uviđanja njegove mogućnosti, dovoljno je naći da je samo jedna posljedica iz suprotnosti toga saznanja lažna, i tada se samo to suprotno saznanje pokazuje kao lažno, a saznanje koje smo htjeli dokazati kao istinito.***

Ali ***apagogički*** ***metod dokazivanja*** može se dozvoliti ***samo u onim naukama u kojima nije moguće da se subjektivna strana naših predstava*** podmetne ***mjesto njihove objektivne strane, to jest mjesto znanja za ono što se nalazi na predmetu. Gdje je ovo*** podmetanje ***u običaju, tu se češće mora dogoditi da jedan sud koji čini suprotnost nekog stava ili*** ***protivrječi*** ***samo subjektivnim uslovima mišljenja, a ne predmetu, ili se može dogoditi da oba stava protivrječe jedan drugome samo pod jednim subjektivnim uslovom koji se pogrešno smatra za objektivan, te pošto je uslov lažan to oba stava mogu biti lažna, tako da je nemoguće da se iz lažnosti jednoga stava izvede istinitost drugoga stava.***

U matematici ova ***subrepcija*** ***(ušuljavanje) nije moguće; otuda su*** ***apagoški*** ***dokazi u njoj na svome mjestu. U prirodnoj nauci, pošto se u njoj sve zasniva na*** ***empiričkim*** ***opažajima, može se ovo*** podmetanje***, doduše, često izbjeći posredstvom upoređivanja mnogih posmatranja; ipak je u njoj apagogičko dokazivanje u mnogom pogledu bez značaja. Međutim, svi*** ***transcendentalni*** ***(mistični) pokušaji čistoga uma čine se u oblasti*** pravoga ***medijuma*** **(**»medij (medium = sredina, sredstvo), okolina, kulturna i društvena u kojoj se odvijaju pojave; sredstvo sporazumijevanja i izražavanja doživljaja, širenja informacija (pismo, jezik, tisak, masovna sredstva ophođenja (zaobilaženja)**«)** ***dijalektičkog*** ***(brbljavog)*** ***privida*****,** ***to jest u oblasti onoga što je subjektivno, a što se umu u njegovim*** ***premisama*** ***pokazuje ili čak nameće kao nešto*** objektivno**.** ***Otuda ovdje, što se tiče sintetičnih (umjetnih) stavova, nikako nije dozvoljeno da se tvrđenja opravdavaju posredstvom*** opovrgavanja njihove suprotnosti***. Jer zaista, ovo opovrgavanje ili znači prosto predstavljanje*** sukoba ***između***

suprotnog mnjenja i subjektivnih uslova poimanja posredstvom našega uma, a to nam još ne daje pravo da zbog toga odbacimo samu stvar (kao što, na primjer, bezuslovnu nužnost u egzistenciji jednoga bića mi apsolutno ne možemo shvatiti, i zato se ova naša nemogućnost, subjektivno ***uzevši, s pravom opire svakom spekulativnom dokazu nekog nužnog Najvišeg Bića, ali se ne opire s pravom i mogućnosti jednoga takvoga prabića po sebi), ili obje strane, kako oni koji tvrde tako i oni koji odriču, polaze, obmanuti jednim transcendentalnim (mističnim) prividom, od jednog nemogućeg pojma o predmetu i tada se javlja pravilo:*** non entis nulla sunt praedicata = nepostojeći predikati nebića***, to jest lažno je oboje: kako ono što bi se o predmetu tvrdilo tako i ono što bi se o njemu odricalo, te se dakle apagoški posredstvom opovrgavanja suprotnosti ne može doći do saznanja istine. Tako, na primjer, ako pretpostavimo da je čulni svijet u svome totalitetu dat po sebi, onda je netačno da on po prostoru mora biti ili beskonačan ili konačan i ograničen, jer su oba ova stava lažna. Jer zaista, pojave (kao proste predstave) koje bi ipak bile date*** po sebi ***(kao objekti) jesu nešto nemoguće, i beskonačnost te uobražene cjeline bila bi zaista bezuslovna, ali bi protivrječila (pošto je sve na pojavama uslovljeno) bezuslovnoj određenosti veličine koja se ipak pretpostavlja u tome pojmu.***

Apagogički metod dokazivanja je ona prava opsjena koja je uvijek zavodila obožavaoce solidnosti naših dogmatičkih mudrijaša; on je tako reći onaj šampion koji hoće da dokaže čast i neosporno pravo svoje stranke na taj način što se pravi kadrim da se uhvati u koštac sa svakim ko bi u njih posumnjao, premda takvo samouvjerenje ništa ne doprinosi samoj stvari, već samo pokazuje respektivnu jačinu protivnika, pa i to samo na strani

onoga koji vrši napad. Gledaoci, vidjevši da svaki od boraca biva po redu čas pobjednik čas pobijeđeni, često se time osjete pobuđeni da skeptički posumnjaju u sam objekat spora. Ipak oni za to nemaju razloga i dovoljno je doviknuti im: non defensoribus istis tempuseg et = nema potrebe za tim braniteljima***. Svaki mora da brani svoju stvar na osnovu nekog opravdanog dokaza, koji je izveden na osnovu transcendentalne dedukcije njegovih osnova, to jest neposredno, te da se vidi šta mogu navesti u svoju korist njegovi zahtjevi uma. Jer zaista, ako se njegov protivnik oslanja na subjektivne razloge, onda se on zaista lako može opovrgnuti, ali to nema nikakve koristi za dogmatičara koji se obično isto tako oslanja na subjektivne uzroke suda, te ga njegov protivnik isto tako može pritjerati u tjesnac. Ali, ako obje stranke budu postupale samo po metodu neposrednog dokazivanja, onda one ili same primjećuju teškoću i čak nemogućnost obrazloženja svojih tvrđenja, pa će na kraju krajeva moći da se pozovu samo na pravo zastarjelosti, ili će kritika lako otkriti dogmatički privid i nagnati čisti um da u spekulativnoj primjeni napusti svoje pretjerane zahtjeve i da se povuče u granice svoje vlastite oblasti, to jest u granice oblasti praktičnih osnovnih stavova.***

Drugi glavni dio

transcendentalne teorije o metodu

KANON ČISTOGA UMA

Ponižavajuća je to stvar za ljudski um što on u svojoj čistoj upotrebi ništa ne postiže i što mu je štaviše potrebna neka *disciplina* ***koja bi obuzdavala njegove izgrede i koja bi ga štitila od*** *iluzija* ***koje otuda proizlaze. Ali, s druge strane, njega podiže i uliva mu samopouzdanje ta činjenica što ovu disciplinu mora i može da izvodi on sam, a da ne prizna iznad sebe neku drugu cenzuru, a isto tako i ta činjenica što one granice koje on svojoj spekulativnoj upotrebi mora da postavi u isto vrijeme ograničavaju*** *sofističke* ***zahtjeve svakog protivnika, te tako on sve što bi za njega moglo još preostati od njegovih nekadanjih pretjeranih zahtjeva može osigurati od svih protivničkih napada. Prema tome, najveća a možda i jedina korist od svake filozofije čistoga uma jeste samo*** negativna***; jer zaista, ta filozofija ne služi kao*** *organon* ***proširivanju našega saznanja, već kao*** disciplina ***ona služi određivanju njegovih granica, i mjesto da otkriva istine, ona čini tu skromnu uslugu što sprječava zablude.***

Ipak mora da postoji ma gdje neki izvor pozitivnih saznanja koja pripadaju oblasti čistoga uma i koja možda samo uslijed nekog nesporazuma izazivaju zablude***, a u stvari čine pravi cilj kome um stremi. Jer u protivnom slučaju, kome bismo uzroku mogli da pripišemo neutoljivu želju uma da po svaku cijenu stane čvrstom nogom ma gdje izvan granica iskustva? On***

naslućuje predmete koji za njega predstavljaju veliki interes. On polazi putem proste spekulacije da bi im se približio; ali ti predmeti bježe ispred njega. Vjerovatno je da se za um možemo nadati boljoj sreći na jedinom putu koji je još za njega preostao, u stvari, ka putu praktične ***upotrebe.***

Ja pod kanonom razumijem skup osnovnih stavova a priori za pravilnu primjenu izvjesnih moći saznanja uopšte. Tako je opšta logika u svome analitičkome dijelu kanon za razum i um uopšte, ali samo sa formalne strane, jer ona apstrahuje od svake sadržine. Tako je transcendentalna (mistična) analitika kanon za čisti razum***; jer samo je on sposoban za prava sintetična (umjetna) saznanja a priori. Ali gdje, pravilna upotreba neke moći saznanja nije moguća tu nema nikakvog kanona. Iz svih dosad izvedenih dokaza jasno je da je svako sintetično saznanje čistoga*** uma ***u njegovoj spekulativnoj upotrebi apsolutno nemoguće. Prema tome, ne postoji nikakav kanon za spekulativnu upotrebu uma (pošto je ta njegova upotreba posve dijalektičkog (brbljavog) karaktera), već je sva transcendentalna logika u tome pogledu samo i jedino disciplina. Prema tome, ako uopšte postoji neka pravilna upotreba čistoga uma za koju u tome slučaju mora da postoji neki*** kanon***, onda se taj kanon neće odnositi na spekulativnu upotrebu uma, već na*** njegovu praktičnu upotrebu ***koju sada hoćemo da ispitamo.***

Prvi odsjek

kanona čistoga uma

O NAJVIŠOJ SVRSI ČISTE UPOTREBE NAŠEGA UMA

Um po svojoj prirodi želi da izađe izvan iskustva i da se u čistoj upotrebi i posredstvom samih ideja vine do krajnjih granica svega saznanja, pa da se tek po završetku svoga kruga umiri u jednoj sistematskoj cjelini koja postoji za sebe. Da li se sad ova težnja osniva samo na spekulativnom interesu uma ili naprotiv samo i jedino na njegovom praktičnom interesu?

Sada ću ostaviti na stranu uspjeh uma u spekulativnome pogledu i razmatrat ću samo one probleme čije rješenje predstavlja njegov krajnji cilj, nezavisno od toga da li ga on postiže ili ne, i s obzirom na koji cilj svi ostali ciljevi imaju samo vrijednost sredstava. Ovi najviši ciljevi morat će prema prirodi uma opet da sačinjavaju jedinstvo, te da zajedno unapređuju onaj interes čovječanstva koji nije podređen nikakvom višem interesu.

Krajnji cilj na koji je, na kraju krajeva, upravljena spekulacija uma u transcendentalnoj (mističnoj) upotrebi odnosi se na tri predmeta: na slobodu volje, besmrtnost duše i na egzistenciju Boga. Prema sva tri ova problema čisto spekulativan interes uma je vrlo slab, i teško da bi on radi toga interesa uzeo na sebe jedan takav posao transcendentalnog ispitivanja koji je skopčan sa tolikim teškoćama, pošto se od svih otkrića koja bi se pri tom učinila ne može učiniti nikakva

upotreba koja bi se pokazala korisnom in concreto, to jest u proučavanju prirode. Može biti da je volja i slobodna***, ali se to može ticati samo inteligibilnog uzroka našega htjenja. Jer što se tiče fenomena izražavanja volje, to jest što se tiče radnji, to, slično jednoj osnovnoj neprikosnovenoj maksimi bez koje ne možemo vršiti nikakvu upotrebu uma u iskustvu, mi njih moramo da objašnjavamo samo i jedino isto onako kao i sve ostale pojave u prirodi, a to je na osnovu njenih nepromjenljivih zakona. Drugo, moguće je možda da se i duhovna priroda duše može saznati (a sa njom i njena besmrtnost), ipak se na tome ne može zasnivati ni objašnjenje pojava zemaljskoga života ni objašnjenje osobenih svojstava budućeg života, jer je naš pojam o bestjelesnom biću samo*** negativan***, te ni najmanje ne proširuje naše saznanje niti daje materijal za valjane zaključke, već samo za prazna sanjarenja, koja filozofija ne priznaje. Treće, čak i kada bi egzistencija jedne najviše inteligencije bila dokazana: mi bismo zaista na osnovu nje mogli shvatiti (cjelishodnost u ustrojstvu) svrhu cijele strukture svijeta i njegov poredak uopšte, ali ni u kom slučaju ne bismo imali pravo da iz nje izvodimo ma koju naročitu formu ustrojstva i poretka, ili da smjelo zaključimo na njih tamo gdje se oni ne opažaju, jer nužno pravilo spekulativne upotrebe uma zahtjeva da ne mimoilazimo prirodne uzroke i da ne napuštamo ono što možemo saznati na osnovu iskustva, pa da ono za šta znamo izvodimo iz nečega što potpuno prevazilazi sve naše saznanje. Jednom riječju, ova tri stava ostaće zauvijek za spekulativni um transcendentni (mistični) i neće imati nikakvog imanentnog značaja, to jest za predmete iskustva, te da bi na neki način bili za nas korisni, već posmatrani po sebi oni predstavljaju rezultat sasvim uzaludnih, a pri tom veoma teških napora našega uma.***

Prema tome, dabome, ako nam ova tri kardinalna stava nisu nimalo potrebni za saznanje***, a naš um ih ipak uporno preporučuje, to će njihov značaj morati da se tiče samo*** praktične ***oblasti života.***

U tu oblast života spada sve ono što je moguće posredstvom slobode. Ali ako su uslovi upražnjavanja naše slobode po svome karakteru empirički, onda um može pri tom igrati samo regulativnu ulogu i služiti samo za to da bi uspostavio jedinstvo empiričkih zakona, kao što, na primjer, u učenju o mudrosti spajanje svih ciljeva, koje nam naši nagoni postavljaju, u jedan cilj, u cilj blaženstva***, sačinjava zajedno sa usklađivanjem sredstava za postizanje toga cilja sav posao uma, koji zbog toga može da pribavi samo*** pragmatične ***zakone*** **(»**pragmatizam grč. pragma = djelo, djelovanje, radnja, čin, uspjeh, pravac koji smatra da su praktično djelovanje i praktična korist odlučujući kriteriji za prosuđivanje smisaonosti ili istinitosti teorija. - shvatanje da praktična korist treba da bude vrhovni regulator ljudskog mišljenja i djelovanja**«)** ***slobodnog postupanja radi ostvarenja ciljeva koje nam čula preporučuju, te, prema tome, ne može pribaviti nikakve čiste zakone koji su određeni potpuno a priori. Naprotiv, čisti praktični zakoni čiji cilj um postavlja potpuno a priori i koji nisu empirički uslovljeni, već koji nalažu apsolutno, takvi zakoni bili bi proizvod čistoga uma. A takvi su*** moralni ***zakoni, te dakle samo se oni odnose na praktičnu upotrebu čistoga uma, i za njih je nemoguć neki kanon.***

Dakle, sva oprema uma u onome poslu koji se može nazvati čistom filozofijom jeste u stvari samo radi ona tri pomenuta problema. Ovi problemi opet imaju svoj dalji cilj, a to je da odrede šta treba činiti ako je volja slobodna, ako postoje Bog i

budući svijet. Pošto se to odnosi na naše ponašanje prema najvišem cilju, to je krajnja namjera prirode, koja nas je pri udešavanju našega uma mudro zbrinula, upravljena zapravo samo na moral.

*Pošto uzimamo u posmatranje jedan predmet koji je tuđ**

**Svi praktični pojmovi odnose se na predmete dopadanja i ne dopadanja, to jest na predmete zadovoljstva i nezadovoljstva, te dakle bar posredno na predmete našega osjećanja. Ali pošto osjećanje nije moć predstavljanja stvari, već leži izvan sveukupne spoznajne moći, to elementi naših sudova, ukoliko se odnose na zadovoljstvo i nezadovoljstvo, pripadaju praktičnoj filozofiji, a ne transcendentalnoj (umjetničkoj) koja se bavi samo o čistim saznanjima a priori (o prije).*

---

transcendentalnoj filozofiji, to je potrebna opreznost da ne bismo zalutali u epizode *(zgode, slučaja) i narušili jedinstvo sistema, a, s druge strane, da ne bismo o ovome novom materijalu kazali suviše malo i zanemarili jasnost i ubjedljivost. Ja se nadam da ću i jedno i drugo izbjeći na taj način što ću se držati što je moguće čvršće transcendentalne (umjetničke) strane problema, ostavljajući pri tom sasvim na stranu ono što bi moglo pripadati psihološkoj, to jest (ili) empiričkoj oblasti.*

Ovdje treba prije svega primijetiti da ću se zasad služiti pojmom slobode samo u praktičnom smislu, a transcendentalno značenje toga pojma koji se ne može pretpostaviti empirički (tj. u iskustvu) kao osnov objašnjenja pojava, (fenomena) već koji i

sam čini jedan problem uma, ostavljam ovdje na stranu kao već ranije svršenu stvar. Volja je po svome karakteru čisto životinjska (grub izbor = arbitrium brutum)***, ako se može determinirati samo i jedino čulnim nagonima, to jest*** patološki***. Međutim, ona volja koja može biti determinisana nezavisno od čulnih nagona, te dakle motivima koje samo um predstavlja, zove se*** slobodna volja, (= arbitrium liberum)***, i sve što je s njom u vezi bilo kao razlog bilo kao posljedica naziva se*** praktičnim***. Sloboda u praktičnom smislu može da se dokaže na osnovu iskustva. Jer zaista, ljudsku volju ne determinira samo ono što draži, to jest što neposredno aficira naša čula, već mi imamo moć da posredstvom predstava o onome što je tek kasnije korisno ili štetno savlađujemo utiske koji draže naše čulne požude; a ova razmišljanja o tome šta s obzirom na naše cjelokupno stanje treba željeti, to jest, o tome šta je dobro i korisno, osnivaju se*** na ***umu. Zato um postavlja i takve zakone koji imaju karakter imperativa, to jest objektivnih*** zakona slobode ***i koji iskazuju šta treba da se desi, iako se ono možda nikada ne dešava, i oni se po tome razlikuju od*** prirodnih zakona ***koji važe samo za ono što se*** dešava***, zbog čega se ti zakoni slobode nazivaju praktičnim zakonima.***

Da li se sam um u ovim svojim radnjama u kojima propisuje zakone opet ne determinira (određuje) nekim drugim uticajima i da li se ono što se u odnosu prema čulnim nagonima naziva slobodom ne pokazuje opet, s obzirom na više i dalje dejstvujuće uzroke, samo kao priroda, to se pitanje nas ne tiče u praktičnoj oblasti, u kojoj se umu obraćamo, u prvome redu, radi propisa ***za ponašanje, već je to jedno čisto spekulativno pitanje, te ga možemo ostaviti na stranu dokle god je u pitanju ono što treba činiti i ono što ne treba činiti. I tako na osnovu***

iskustva saznajemo slobodu u praktičnom smislu kao jedan od prirodnih uzroka, u stvari kao kauzalitet uma u determiniranju volje, dok, međutim, transcendentalna (umjetna) sloboda zahtjeva nezavisnost samog ovog uma (u pogledu njegovog kauzaliteta da započne neki niz pojava) od svih određujućih uzroka čulnoga svijeta, i utoliko izgleda da ona stoji u protivrječnosti sa prirodnim zakonom, to jest sa svakim mogućim iskustvom i zato ostaje samo jedan problem. Ali za um u njegovoj praktičnoj primjeni ovaj problem ne postoji; prema tome, u kanonu čistoga uma mi imamo posla samo sa dva pitanja koja se tiču praktičnog interesa čistoga uma i u odnosu prema kojima mora da bude moguć neki kanon njegove primjene. Ta pitanja glase: postoji li Bog, postoji li budući život? ***Pitanje o transcendentalnoj slobodi tiče se samo spekulativnog znanja i mi ga*** (»koje mi«) ***potpuno možemo ostaviti na stranu, pošto je ono za nas sasvim sporedno kada je u pitanju praktično gledište i pošto se o njemu može naći dovoljno u antinomiji čistoga uma.***

Drugi odsjek

kanona čistoga uma

O IDEALU NAJVIŠEGA DOBRA KAO RAZLOGU KOJI ODREĐUJE KRAJNJU SVRHU ČISTOGA UMA

Um u svojoj spekulativnoj upotrebi vodio nas je kroz oblast iskustava, i pošto se u njoj za njega nigdje ne može naći potpuno zadovoljenje on nas je otamo odveo spekulativnim idejama, ali

one su nas opet, na kraju krajeva, vratile u iskustvo, i tako su ostvarile svoj cilj na jedan zaista koristan način, ali koji je potpuno protivan našem očekivanju. Sada nam ostaje da učinimo još jedan pokušaj: da vidimo, da li se u praktičnoj upotrebi može naći čisti um, da li on u njoj vodi idejama koje postižu najviše ciljeve čistoga uma koje smo maloprije naveli i, prema tome, da li nam on sa gledišta svoga praktičnog interesa ne bi mogao dati ono što nam sa spekulativnoga gledišta potpuno uskraćuje.

Svi interesi moga uma (i spekulativni i praktični) stiću se u ova tri pitanja:

1. Šta mogu da znam?

2. Šta treba da činim?

3. Čemu mogu da se nadam?

Prvo pitanje je čisto spekulativno. Mi smo (laskamo sebi) iscrpili smo sve moguće odgovore na njega i najzad smo našli takav odgovor sa kojim se um zaista mora pomiriti i kojim ima razloga da bude zadovoljan, ako se ne obazire na praktičnu oblast; ali od ona dva velika cilja, na koje je zapravo sva pažnja čistoga uma upravljena, mi smo pri tom ostali tako udaljeni, kao da smo se radi lične ugodnosti odmah u početku uzdržali od ovoga posla. Prema tome, ako je riječ o saznanju, onda smo bar to sigurno i konačno utvrdili da nam ono u pogledu ona dva pitanja nikada neće biti dodijeljeno (dato).

Drugo pitanje je čisto praktično. Kao takvo ono zaista može pripadati čistome umu, ali u tome slučaju ono nije transcendentalno (umjetno) već moralno, zbog čega se naša kritika sama po sebi ne može baviti njime.

Treće pitanje, to jest: ako vršim ono što treba da činim, čemu onda mogu da se nadam, jeste u isto vrijeme i praktično i teorijsko, tako da njegova praktična strana služi kao rukovodilac za rješenje teorijskog pitanja i za rješenje spekulativnog pitanja, ako se ono visoko uzdiže. Jer zaista, svako nadanje ***odnosi se na blaženstvo, i ono je za praktičan život i za moralni zakon ono isto što je znanje i prirodan zakon za teorijsko saznanje stvari. Nadanje vodi na kraju krajeva do zaključka da nešto (što određuje najviši mogući cilj) postoji pošto treba nešto da se dogodi, a znanje vodi zaključku da nešto*** postoji ***(što dejstvuje kao najviši uzrok)*** pošto se nešto događa**.**

Blaženstvo znači zadovoljenje svih naših sklonosti (i ekstenzivno ***u pogledu njihove raznovrsnosti, i*** intenzivno ***što se tiče njihovog stepena, i*** protenzivno **(**»protenzivan = pružati se, koji se pruža, koji vremenski traje. protenzivitet znači vremensku protegnutost odnosno trajanje**«)** ***u odnosu na trajanje). Praktičan zakon koji ima za cilj*** blaženstvo ***ja nazivam pragmatičnim (pravilom mudrosti); a zakon, ukoliko postoji takav zakon, koji ima za cilj samo i jedino to da se*** udostojimo blaženstva ***ja nazivam moralnim (zakonom morala). Pragmatični zakon savjetuje nam šta treba da činimo ako hoćemo da budemo blaženi, a moralni zakon nam naređuje kako treba da se ponašamo da bismo se udostojili blaženstva. Pragmatični zakon osniva se na empiričkim principima, jer bez pomoći iskustva ja ne mogu znati ni svoje sklonosti koje treba da se zadovolje ni prirodne uzroke koji ih mogu zadovoljiti. Moralni zakon apstrahuje od sklonosti i od prirodnih sredstava njihovog zadovoljenja, pa posmatra samo slobodu razumnog bića uopšte i one nužne uslove pod kojima jedino ona stoji u saglasnosti sa raspodjelom blaženstva u skladu sa principima i***

prema tome, dabome, (»dabome = dao Bog«) može ***se u krajnjoj liniji zasnivati na čistim idejama čistoga uma i bit saznata a priori.***

Priznajem da stvarno postoje čisti moralni zakoni koji potpuno a priori (bez obzira na empiričke motive, to jest na blaženstvo) determiniraju (određuju) djelovanje, to jest primjenu slobode jednog razumnog bića uopšte, i da ovi zakoni naređuju bezuslovno ***(a ne samo hipotetično pod pretpostavkom drugih empiričkih svrha), zbog čega su u svakom pogledu nužni. Ja imam pravo da usvojim ovaj stav, pozivajući se ne samo na dokaze najslavnijih moralista, već i na moralni sud svakoga čovjeka, ako on hoće jasno da zamisli jedan takav zakon.***

I tako čisti um sadrži u sebi, doduše (u duši) ne u svojoj spekulativnoj primjeni već u nekoj praktičnoj, hoće se reći moralnoj primjeni, principe mogućnosti iskustva***, u stvari takvih radnji koje bi se prema moralnim propisima*** mogle ***naći u*** istoriji ***čovjeka. Jer zaista, pošto um nalaže da takve radnje treba da se izvrše, to mora biti moguće da se one izvršavaju, i prema tome, dabome, mora da bude moguća jedna naročita vrsta sistematskog jedinstva, a to je moralno jedinstvo, dok međutim sistematsko jedinstvo prirode*** prema spekulativnim principima ***uma nije moglo biti dokazano, pošto um zaista ima kauzalitet u odnosu prema slobodi uopšte, ali ne i u odnosu prema cjelokupnoj prirodi, te moralni principi uma mogu zaista da proizvode slobodne radnje, ali ne i prirodne zakone. Na taj način principi čistoga uma imaju objektivan realitet u njegovoj praktičnoj, a naročito u njegovoj moralnoj upotrebi.***

Ukoliko bi svijet stajao u saglasnosti sa svima moralnim zakonima (kakav on može da bude slično slobodi umnih bića, i

kakav treba da je prema nužnim zakonima <u>morala</u>***), ja ga nazivam*** moralnim svijetom***. Pošto pri tom*** <u>apstrahujemo</u> ***od svih uslova (ciljeva) i čak od svih smetnji*** <u>moraliteta</u> ***u njemu (od slabosti ili*** izopačenosti ljudske prirode***), to se ovaj svijet utoliko zamišlja samo kao*** <u>inteligibilan</u>***. Prema tome, on je u tome smislu samo ideja, ali ipak praktična ideja koja zaista može i treba (trebala bi) da ima uticaj na čulni svijet kako bi ga dovela u*** što veći sklad ***sa ovom idejom. Zato ideja moralnoga svijeta*** ima objektivan realitet ***ne u tome smislu kao kad bi se ona odnosila na predmet nekog inteligibilnog opažanja (kakvo opažanje mi ne možemo zamisliti), već u tome smislu što se ona odnosi na čulni svijet, ali kao na predmet čistoga uma u njegovoj praktičnoj upotrebi i kao na*** <u>mistično</u> ***tijelo = corpus mysticum*** (umjet-***nost) umnih bića u njemu, ukoliko njihova slobodna volja pod uslovom moralnih zakona ima po sebi*** svestrano ***sistematsko jedinstvo u odnosu prema samoj sebi i u odnosu prema*** slobodi ***svakog drugog umnog bića.***

I tako odgovor na prvo od ona dva pitanja čistoga uma koja su se ticala praktičnog interesa glasi: čini ono čime ćeš se udostojiti da budeš blažen***. A drugo pitanje glasi: ako se ja tako vladam da nisam nedostojan blaženstva, onda kako se mogu nadati da ću zbog toga do njega doći? Radi odgovora na ovo pitanje valja znati da li oni principi čistoga uma koji*** <u>a priori</u> ***(prije, tj. ranije...) propisuju zakon spajaju sa njim nužnim načinom i ovu*** nadu***.***

Otuda (Reci! Odakle?) (»Z-Bog toga „Njega"«) ***ja tvrdim ovo: kako*** god ***što su moralni principi shodno (prema) umu u njegovoj praktičnoj primjeni nužni, isto tako je slično umu u njegovoj teorijskoj primjeni nužno pretpostaviti da svaki ima razlog da se nada blaženstvu u onoj mjeri u kojoj se svojim***

vladanjem udostojio njega***, i da je prema tome sistem morala nerazdvojno vezan sa sistemom blaženstva, ali samo u*** ideji ***čistoga uma. (tj. transcedentalno, tj. mistički, tj. umijetnički)***

U inteligibilnom, to jest u moralnom svijetu ***u čijem pojmu apstrahujemo od svih smetnji moraliteta (od sklonosti), može se takođe zamisliti kao nužan jedan takav sistem blaženstva koje je sa moralitetom vezan proporcionalno, pošto bi sama sloboda, koju moralni zakoni dijelom pokreću dijelom ograničavaju, bila uzrok opštega blaženstva, i, prema tome, sama*** umna bića, ***rukovodeći se takvim principima,*** bila bi ***tvorci svoje trajne sreće i u isto vrijeme sreće*** drugih***. Ipak ovaj sistem moralnosti koja nagrađuje samu sebe jeste samo jedna ideja (mogućnost), čije ostvarenje zavisi od toga što bi svaki vršio ono što treba da čini, to jest što bi se sve radnje umnih bića obavljale tako kao da proizlaze iz jedne*** najviše volje ***koja obuhvata u sebi ili pod sobom sve*** pojedinačne volje***. Ali pošto moralni zakon ostaje obavezan za svaku upotrebu slobode svakog pojedinca, čak i kada se ostali ne bi pridržavali ovog zakona, onda ni priroda stvari u svijetu, ni kauzalitet samih radnji i njihov odnos prema moralu ne određuju u kome će odnosu stajati posljedice tih radnji prema blaženstvu, te ako se pretpostavi samo priroda (narav), onda pomenuta nužna veza između*** nade ***u sreću i neprekidne težnje čovjeka da se nje udostoji ne može se saznati umom, već se može očekivati samo u tome slučaju ako priznamo da postoji neki*** najviši um ***koji vlada u skladu s moralnim zakonima i koji je u isto vrijeme uzrok prirode.***

Ideju jedne takve inteligencije u kojoj moralno najsavršenija volja u vezi sa najvišim blaženstvom sačinjava uzrok svega blaženstva u svijetu ukoliko ono stoji (»je«) ***u tačnom odnosu sa moralom (kao udostojenošću za sreću) ja***

nazivam idealom najvišega dobra***. Prema tome, čisti um može da nađe osnove praktički nužnog spajanja oba elementa najvišeg izvedenog dobra, to jest nekog inteligibilnog, to jest moralnog svijeta samo u idealu najvišeg*** praosnovnog dobra***. Pošto posredstvom uma moramo sebe nužnim načinom zamisliti kao da pripadamo nekom takvom svijetu, (umjetničkom umjeti = znati) premda nam čula pokazuju samo jedan svijet pojava, to moramo pretpostaviti da je inteligibilni svijet posljedica našega vladanja u čulnome svijetu,*** (»i«) ***pošto u čulnom svijetu takve veze između moralnog zakona i blaženstva nema, to moramo priznati da je inteligibilni svijet naš budući svijet. Prema tome, Bog i budući život jesu dvije a priori (prije) pretpo-***stavke ***koje se prema principima čistoga uma ne mogu odvojiti od obaveze koju nam nameće taj isti um.***

Moral sam po sebi sačinjava jedan sistem, a blaženstvo samo ukoliko je raspodijeljeno tačno prema moralitetu, inače ne. Ali to je moguće samo u inteligibilnom svijetu pod nekim mudrim Stvoriteljem i upraviteljem. Um se osjeća prinuđenim ili da pretpostavi nekog takvog Stvoritelja zajedno sa životom u nekom takvom svijetu koji moramo smatrati za budući svijet ili da moralne zakone smatra za prazne maštarije, pošto bi bez te pretpostavke moralo otpasti njihovo nužno dejstvo koje sam um za njih vezuje. Otuda svaki smatra moralne zakone za zapovjesti***, što oni (moralni zakoni) ne bi mogli biti ako sa svojim pravilom ne bi spajali a priori (prije) prikladne posljedice i, dakle, ako ne bi sadržali u sebi obećanja i prijetnje. Ali oni ni to ne mogu činiti ako ne bi imali osnova u nekom nužnom biću kao najvišem dobru, koje jedino može da omogući jedno takvo cjelishodno (sa svrhom) jedinstvo.***

Svijet, ukoliko u njemu pazimo samo na umna bića i na njihovu uzajamnu povezanost u skladu s moralnim zakonima pod upravom najvišeg dobra, Lajbnic ***je nazvao*** carstvom milosti***, i razlikovao ga je od*** carstva prirode ***u kome su ta bića, doduše, potčinjena moralnim zakonima, ali u kome ona očekuju od svoga vladanja*** samo ***i jedino takve*** posljedice ***koje proizlaze iz toka prirode našega čulnog svijeta. Prema tome, ideja prema kojoj sebe smatramo za stanovnike carstva milosti, u kome nas očekuje svako blaženstvo ukoliko nismo ograničili*** svoj udio ***u njemu*** učinivši se nedostojnim ***sreće, to je jedna praktički nužna ideja uma.***

Praktički zakoni, ukoliko u isto vrijeme postaju subjektivnim osnovima radnji, to jest subjektivnim osnovnim stavovima zovu se maksime***.*** Ocjenjivanje ***morala u pogledu njegove čistote i njegovih posljedica obavlja se u skladu s*** idejama***, a*** vršenje ***njegovih zakona obavlja se u skladu s*** maksimama***.***

Nužno je da se naš cijeli život potčini moralnim maksimama; ali to je ujedno nemoguće ako um sa moralnim zakonom, koji je samo jedna ideja, ne poveže neki dejstvujući uzrok koji čini da naše vladanje po moralnom zakonu ima bilo u ovom životu ili u nekom drugom neki ishod koji tačno odgovara našim najvišim ciljevima. Prema tome, dabome, bez Boga i bez jednog svijeta kome se nadamo***, a koji je zasad nevidljiv,*** prekrasne ideje morala ***zaista su predmeti dopadanja i divljenja, ali ne i*** motivi odlučivanja ***i djelovanja, jer ne ispunjavaju sav cilj koji je za svako umno biće prirodan i nužan i a priori (prije) određen tim istim čistim umom.***

Blaženstvo samo za sebe ***apsolutno nije savršeno dobro sa gledišta našega uma. On ga ne odobrava (ma kako ga mi po***

svojoj sklonosti željeli) ukoliko ono nije spojeno sa našom udostojenošću da budemo srećni, to jest sa našim moralnim vladanjem. Ali, s druge strane, sama moralnost i sa njom sama naša udostojenost ***da budemo srećni takođe još nimalo (nikako) ne čine potpuno dobro. Za upotpunjavanje dobra nužno je da se onaj koji je svojim vladanjem zaslužio blaženstvo može nadati da će ga postići. Čak i um koji je slobodan od svih posebnih ciljeva i koji se ne obazire na neki svoj interes ne može da sudi drukčije, ako bi bio postavljen na mjesto nekog bića koje bi imalo da dijeli drugim bićima sveukupno blaženstvo; jer zaista, u praktičnoj ideji obje ove stvari bitno su vezane jedna sa drugom, premda na taj način što prvobitno etička savjest*** **(**»etički = ono što je samo po sebi, vrijedno i moralno«**)** ***kao uslov omogućava učestvovanje u blaženstvu, a ne obrnuto što izgled na blaženstvo omogućuje etičku savjest. Jer u ovome posljednjem slučaju dotična ličnost ne bi bila po svome karakteru moralna i, dakle, ne bi bila dostojna potpunog blaženstva za koje um*** **(**»tj. prije razuma«**)** ***ne priznaje nikakva druga ograničenja osim onih koja proizlaze iz našeg sopstvenog*** nemoralnog vladanja**.**

Prema tome, dabome, sâmo blaženstvo, koje stoji u tačnoj proporciji sa moralnošću umnih bića kojom se ona udostojavaju njega***, sačinjava najviše dobro jednoga svijeta, u kome prema propisima čistoga ali praktičnog uma na svaki način moramo sebe zamisliti i koji je, u stvari, po svome karakteru inteligibilan, pošto nam čulni svijet, što se tiče prirode stvari, ne obećava neko takvo sistematsko jedinstvo ciljeva, i čiji se realitet može zasnivati samo i jedino na pretpostavci nekog najvišeg praosnovnog dobra, pri čemu samostalni um, snabdjeven sa svemoću jednog najvišeg uzroka, zasniva, održava i ostvaruje***

prema najsavršenijoj cjelishodnosti (sa svrhom, ili potpunosti) sveopšti poredak stvari, iako je taj poredak u čulnom svijetu duboko skriven od nas.

Ova moralna teologija ima nad spekulativnom teologijom to posebnu prednost što nas neizostavno vodi do pojma o jednom jedinstvenom, najsavršenijem ***i*** umnom ***prabiću, na koje nam spekulativna teologija na osnovu objektivnih razloga čak ne može ni da*** ukaže, ***a kamoli da nas u njega*** uvjeri. ***Jer zaista, ni u transcendentalnoj ni u prirodnoj (tj. umnoj) teologiji, ma kako nas um u njima daleko vodio, mi ne nalazimo ni jedan ozbiljniji razlog na osnovu koga možemo pretpostaviti samo jedno jedinstveno biće za koje bismo imali dovoljno razloga da ga stavimo iznad svih prirodnih uzroka i da te prirodne uzroke učinimo od njega zavisnim u svemu. Naprotiv, ako sa gledišta*** moralnoga jedinstva, ***kao nužnoga zakona svijeta, ispitamo uzrok koji jedino može ovome zakonu dati njemu prikladno dejstvo, te dakle i silu koja je za nas obavezna, onda moramo pretpostaviti da postoji neka jedinstvena najviša*** volja ***koja sve ove zakone obuhvata u sebi. Jer zaista, kako bismo*** među različitim voljama ***mogli naći savršeno jedinstvo njihovih ciljeva? Ova volja mora da bude*** svemoćna, ***kako bi njoj bila potčinjena cijela priroda i njen odnos prema moralu u svijetu;*** sveznajuća, ***kako bi poznavala najskriveniju unutrašnjost karaktera i njegovu etičku vrijednost;*** sveprisutna, ***kako bi bila u neposrednoj blizini svake potrebe koja zahtjeva ono što je najbolje za svijet;*** vječna, ***kako ni u kome vremenu ne bi nedostajala ova saglasnost između prirode i slobode itd.***

Ali ovo sistematsko jedinstvo ciljeva u takvome (tome, ili našem) svijetu inteligencija koja se, premda kao prosta priroda

može nazvati samo čulnim svijetom, ali se kao sistem slobode može nazvati inteligibilnim, to jest moralnim svijetom (regnum gratiae = carstvo milosti), to jedinstvo vodi na osnovu opštih zakona prirode neizostavno isto tako do cjelishodnog svrhovitog, sa svrhom ***jedinstva svih stvari koje sačinjavaju ovu veliku cjelinu, kako što ono prvo jedinstvo to čini po opštim i nužnim zakonima morala, i tako ujedinjuje praktični um sa spekulativnim umom. Svijet mora da se predstavi kao da je ponikao iz jedne*** ideje***, (umijeća, umjetnosti) ako treba da stoji u saglasnosti sa onom upotrebom uma bez koje bismo sami sebe smatrali nedostojnim uma, a to je, sa njegovom moralnom upotrebom koja se potpuno zasniva na*** ideji ***najvišega dobra. Na taj način cjelokupno proučavanje prirode počinje da se formira u smislu jednoga sistema ciljeva i u svome najvišem razviću postaje fizikoteologijom. A fizikoteologija, pošto je ipak počela sa moralnim poretkom kao jedinstvom koje se zasniva na suštini slobode, a nije slučajno uspostavljena spoljašnjim zapovjestima, svodi cjelishodnost tj. svrhu, (potpunost) u prirodi na razloge koji moraju biti a priori (prije) nerazdvojno vezani sa unutrašnjom mogućnošću stvari, i na taj način vodi*** (»dovodi«) ***do*** transcendentalne teologije***, koja ideal*** najvišeg ***ontološkog savršenstva uzima (stavlja) za princip sistematskog jedinstva koji spaja sve stvari prema opštim i nužnim zakonima prirode, jer sve one imaju svoje porijeklo u apsolutnoj nužnosti jednog jedinstvenog prabića.***

Kakvu upotrebu ***možemo, čak i u odnosu prema iskustvu da činimo od našega razuma ako sebi ne postavljamo ciljeve? A najviši ciljevi jesu ciljevi moraliteta, a sa njima nas može upoznati samo čisti um. Ali snabdjeveni ovim ciljevima i pod njihovim rukovođenjem mi od poznavanja same prirode ne***

možemo činiti cjelishodnu (potpunu) upotrebu u odnosu prema saznanju, ako sama priroda nije u nju unijela potpuno jedinstvo; jer zaista, bez ovog potpunog jedinstva mi sami ne bismo imali nikakvog uma, pošto bi nam za njega nedostajala škola, a isto tako ni kultura pomoću predmeta koji bi pružali materijal za takve pojmove. Ali ono potpuno jedinstvo je nužno i zasniva se na samoj suštini volje; prema tome, ova volja koja u sebi sadrži uslov njegove primjene in concreto mora da je isto tako nužna; i tako transcendentalno (umjetno) proširivanje saznanja našega uma ne bi bilo uzrok već samo posljedica praktične cjelishodnosti (potpunosti) koju nam čisti um nameće.

Otuda mi i u istoriji ljudskoga uma nalazimo ovo: prije nego što su moralni pojmovi bili dovoljno prečišćeni i određeni, i prije nego što se sistematsko jedinstvo uvidjelo prema njima, i to na osnovu nužnih principa, saznanja prirode i čak jedan viši stupanj kulture uma u nekim drugim naukama mogli su da proizvedu dijelom samo grube i neodređene pojmove o Bogu, a dijelom su ostavljali za sobom čudnu ravnodušnost prema ovome pitanju uopšte. Neka značajnija prerada moralnih ideja, koju je nužnom učinio u najvećem stepenu čisti moralni zakon religije, skrenula je pažnju uma na taj predmet posredstvom interesa koji je ona nužno izazvala prema njemu; te su ipak, bez ikakvog sadejstva od strane prirodno naučnog saznanja, a tako i od strane pravilnih i pouzdanih transcendentalnih saznanja (kojih je uvijek nedostajalo), te moralne ideje proizvele jedan pojam o Božanstvu koji sada smatramo za tačan, ne zato što nas je spekulativni um uvjerio u njegovu tačnost, već zato što on stoji u potpunoj saglasnosti sa moralnim principima uma. I tako, na kraju krajeva, ipak samo čistome umu, ali samo u njegovoj praktičnoj upotrebi, pripada ta zasluga što on spaja sa

našim najvišim interesom jedno saznanje o kome čista spekulacija može samo da sanjari, ali ne i da ga utvrdi, i na taj način čini ga, ako ne demonstriranom dogmom, a ono jednom pretpostavkom koja je za njegove bitne ciljeve apsolutno nužna.

Ali kada praktični um bude dospio do ove visoke tačke, i to do pojma jednog jedinstvenog prabića kao najvišeg dobra, onda on nema prava da postupa kao da se uzdigao iznad svih empiričkih uslova njegove primjene i kao da je dospio do neposrednog saznanja novih predmeta, pa da, polazeći od toga pojma, izvodi iz njega same moralne zakone. Jer, upravo, unutrašnja ***praktična nužnost tih zakona dovela nas je do pretpostavke jednog samostalnog uzroka ili mudrog upravitelja svijeta, kako bismo ovim zakonima (moralnosti) dali efikasnost; zato ih poslije toga ne možemo opet smatrati za slučajne i izvedene iz proste volje, a posebno iz jedne takve volje o kojoj ne bismo imali nikakvog pojma da ga (ih) nismo obrazovali prema tim zakonima. Ukoliko praktični um ima pravo da nas vodi, mi ćemo radnje smatrati za obavezne ne zbog toga što su one zapovjesti Boga, već ćemo ih zbog toga smatrati za zapovjesti Boga što smo po svojoj*** unutrašnjosti ***obavezni da to činimo. Proučavat ćemo slobodu pod svrhovitim jedinstvom (sa svrhom) koje se zasniva na principima uma, i samo utoliko ćemo smatrati da smo u saglasnosti sa Božjom voljom ukoliko smatramo za svetinju moralni zakon kome nas uči um na osnovu prirode samih naših radnji (***»koji nas uči radnjama na osnovu prirode uma«***), i smatrat ćemo da samo na taj način služimo njoj što na nama i na drugima unapređujemo ono što je za svijet najbolje. Prema tome, moralna teologija je samo od imanentne primjene, i to radi ispunjenja našeg opredjeljenja u ovome svijetu koje se sastoji u našem prilagođavanju sistemu***

svih ciljeva, a ne radi toga da bismo zanesenjački ili čak ateistički napustili rukovođenje jednog uma koji postavlja moralne zakone za dobar život, te da takav način života vežemo neposredno za ideju najvišeg bića, što bi značilo transcendentnu (umjetnu) upotrebu, koja mora da izopači i osujeti posljednje ciljeve uma, kao što je i upotreba čiste spekulacije.

Treći odsjek

kanona čistoga uma

O MNJENJU, ZNANJU I VJERI

Priznavati jedan sud za istinit, to je jedan proces koji se obavlja u našem razumu i koji se može zasnivati na objektivnim razlozima, ali koji pretpostavlja isto tako i subjektivne uzroke u duhu onoga koji sudi. Ako ovaj sud važi za svakoga, bar ukoliko on ima uma, onda je njegov razlog objektivno dovoljan i u tome slučaju on se zove ubjeđenje***. Ako on ima svoj razlog samo u osobenome svojstvu subjekta, onda se on zove*** nagovor. ***Nagovor je jedan prost privid, jer se razlog suda koji leži samo u subjektu smatra za objektivan. Zato je jedan takav sud u svome važenju samo individualan, i priznavanje njegove istinitosti ne može da se saopšti. Međutim, istina se zasniva na podudarnosti sa objektom, u odnosu prema kome se dakle sudovi svakoga razuma moraju slagati među sobom*** (pristajući na jednu trećinu = consentientia uni tertio consentiunt inter se)***. Prema tome, spoljašnji kriterij um za ocjenu toga da li je neko priznavanje istinitosti ubjeđenje ili prost nagovor nalazi se u***

mogućnosti da se ono saopšti i da se uvidi da važi za um svakoga čovjeka; jer se u tome slučaju može bar slutiti da će se razlog saglasnosti svih sudova, i pored međusobne razlike subjekata, zasnivati na zajedničkom osnovu, to jeste na objektu sa kojim će se zbog toga svi subjekti složiti i na taj način dokazati istinitost suda.

Prema tome, nagovor se zaista ne može subjektivno razlikovati od ubjeđenja, ako subjekat priznavanje istinitosti ima u vidu samo kao pojavu svoga sopstvenoga duha; ali pokušati da li oni razlozi koji važe za nas neće imati taj isti uticaj i na um drugih ljudi, to služi kao sredstvo, iako samo subjektivno, ako ne za to da se proizvede ubjeđenje, ono bar za to da bi se otkrilo prosto individualno važenje suda, to jest ono u njemu što je prost nagovor.

Ako osim toga možemo analizirati one subjektivne uzroke suda koje smatramo za njegove objektivne razloge, pa da na taj način objasnimo varljivo vjerovanje kao jedan proces u našem duhu, a da nam radi toga nije potrebna osobina subjekta, onda izobličavamo privid, te nas on neće više obmanjivati, iako će nas i dalje dovoditi donekle u iskušenje, i to ako subjektivni uzrok privida stoji u vezi sa našom prirodom.

Mogu da tvrdim, to jest da izgovorim u obliku suda koji će važiti za svakoga, samo i jedino ono što proizvodi ubjeđenje. Nagovor mogu da zadržim za sebe, ako mi on godi, ali ne mogu i ne treba da polažem pravo na to da on osim za mene važi i za druge.

Priznavanje istinitosti ili subjektivno važenje suda ima u odnosu prema ubjeđenju (koje u isto vrijeme važi objektivno) ova tri stupnja: mnjenje, vjeru i znanje. Mnjenje je jedno

priznavanje istinitosti, praćeno sviješću o tome da je ono nedovoljno i sa subjektivne i sa objektivne tačke gledišta. Ako je priznavanje istinitosti dovoljno samo sa subjektivne tačke gledišta, a u isto vrijeme sa objektivnog gledišta smatra za nedovoljno, onda se ono zove vjera. Naposljetku, ono priznavanje istinitosti koje je i sa subjektivnog i sa objektivnog gledišta dovoljno zove se znanje***. Ono što je subjektivno dovoljno zove se*** ubjeđenje ***(za mene samoga), a ono što je objektivno dovoljno zove se*** izvjesnost ***(za svakoga). Neću da se zadržavam kod objašnjavanja tako razumljivih pojmova.***

Ja se nikada ne smijem poduhvatiti da obrazujem neko mnjenje***, ako nemam bar neko*** znanje ***posredstvom koga jedan sud koji je po sebi samo problematičan dobija neku vezu sa istinom koja je, premda nepotpuna, ipak nešto više od proizvoljnog uobraženja. Osim toga, zakon takve jedne veze mora biti izvjestan. Jer, ako ja u odnosu prema njemu imam takođe samo mnjenje, onda je sve to samo igra uobrazilje bez ikakve veze sa istinom. U sudovima čistoga uma*** mnjenja ***nisu nikako dozvoljena. Jer zaista, pošto se takvi sudovi ne oslanjaju na empiričke razloge, već moraju biti saznati a priori (prije), zbog čega sve u njima mora biti nužno, to princip njihove veze zahtjeva opštost i nužnost, to jest potpunu izvjesnost, inače oni nemaju ničega što vodi istini. Zato je besmisleno da se u čistoj matematici iskazuju mnjenja; tu ili treba da se zna ili se od svakog suda treba uzdržati. Isto tako stvar stoji sa načelima morala, pošto se ne smijemo usuditi na neki postupak samo na osnovu mnjenja da je neka stvar*** dozvoljena***, već to moramo znati.***

Međutim, u transcendentalnoj upotrebi uma mnjenje se zaista suviše malo cijeni, a znanje opet suviše mnogo. Prema

tome, u čisto spekulativnome cilju mi ovdje ne možemo postavljati sudove: jer subjektivni razlozi priznavanja istinitosti suda, kao što su oni koji su sposobni da proizvedu vjeru, ne zaslužuju nikakvo odobravanje u spekulativnim pitanjima, pošto se oni bez ikakve empiričke potpore ne mogu održati, niti se u istoj mjeri mogu saopštiti drugima.

Ali uopšte teorijski nedovoljno priznavanje istinitosti suda može se nazvati vjerom samo sa praktične tačke gledišta. Ovo praktično gledište ili je gledište umješnosti (umjetnosti) ili gledište morala; prvo gledište odnosi se na slučajne i proizvoljne ciljeve, a drugo na posve nužne.

Ako je jednom neki cilj postavljen, onda su uslovi njegovog ostvarenja hipotetički nužni. Ta nužnost je subjektivna, ali ako ja ne poznajem nikakve druge uslove pod kojima bi se cilj mogao postići, ona je ipak samo relativno dovoljna; ona je, međutim, bezuslovno i za svakoga dovoljna, ako ja sigurno znam da niko ne može poznavati druge uslove koji vode postavljenome cilju. U prvome slučaju moja pretpostavka i priznavanje istinitosti izvjesnih uslova jesu jedna samo slučajna vjera, a u drugom slučaju oni su jedna nužna vjera. Ljekar mora da učini nešto za bolesnika koji se nalazi u opasnosti, ali ne poznavajući bolest, on će posmatrati njene simptome i, ne znajući ništa bolje, on će donijeti sud da je posrijedi jektika (tuberkuloza). Njegova vjera čak i u njegovom sopstvenom sudu jeste po svome karakteru slučajna; drugi bi možda bolje ocijenio bolest. Takvu slučajnu vjeru, ali vjeru od koje se polazi u stvarnoj upotrebi sredstava za izvjesne radnje, ja nazivam pragmatičnom vjerom.

Običan kriterijum po kome se provjerava da li je ono što neko tvrdi prosto vjerovanje ili bar subjektivno ubjeđenje, to jest čvrsta vjera, jeste opklada. Često puta neki čovjek izgovara svoje

stavove sa tako pouzdanim i nepokolebljivim prkosom da se čini kao da se apsolutno ne boji zablude. Ali opklada ga dovodi u zabunu. Ponekad se pokaže da on zaista ima dovoljno uvjerenja koje se po vrijednosti može ocijeniti jednim dukatom, ali ne i vrijednošću od deset dukata. Jer kod jednog dukata on još i rizikuje, ali kad su u pitanju deset dukata, on tek onda primjećuje ono što maloprije nije zapazio, i to da je ipak moguće da se prevario. Ako predstavimo sebi u mislima da u opkladi treba da stavimo na kocku sreću cijelog našeg života***, onda trijumfalni ton našega tvrđenja počinje da se spušta, mi postajemo*** bojažljivi ***i tek tada otkrivamo da naša vjera*** nije tako velika***. Na taj način pragmatična vjera ima samo jedan stepen koji, prema razlici interesa koji je pri tom u pitanju, može da bude veliki ili mali.***

Ali pošto, u odnosu prema nekom objektu ništa ne možemo preduzeti, tako da je naše priznavanje istinitosti suda o njemu čisto teorijskog karaktera, mi ipak u mnogim slučajevima možemo u mislima shvatiti i predstaviti prema njemu neki pothvat za koji, kako nam se čini, imamo dovoljno osnova, ako bi samo bilo nekog sredstva da utvrdimo izvjesnost stvari; na taj način, u čisto teorijskim sudovima postoji nešto analogno praktičnim sudovima***; za te slučajeve priznavanja istinitosti sudova zgodna je riječ vjera, i mi takvu vjeru možemo nazvati*** dokrinarnom vjerom***. Ja bih se opkladio u sve što imam da bar na jednoj od planeta koje vidimo postoje stanovnici, kad bi bilo moguće da se to provjeri na osnovu nekog iskustva. Zato ja velim da misao o egzistenciji stanovnika drugih svjetova nije samo prosto mnjenje, već čvrsta vjera (radi čije bih tačnosti rizikovao mnoge blagodati života).***

Mi sad moramo priznati da učenje o egzistenciji Boga spada u doktrinarnu vjeru. Jer zaista, iako meni u teorijskom saznanju svijeta ne stoji na raspolaganju ***ništa što nužno pretpostavlja ovu misao kao uslov mojih objašnjenja pojava u svijetu, već sam naprotiv obavezan da se svojim umom služim tako kao da je sve samo priroda: ipak je*** potpuno ***jedinstvo jedan tako važan uslov primjene uma na prirodu da ga ja nikako ne mogu mimoići, utoliko manje što mi ga iskustvo pokazuje u mnogim primjerima. Ali za ovo jedinstvo ja ne poznajem nikakav drugi uslov koji bi ga učinio za mene putovođom u proučavanju prirode osim ako pretpostavim da je neka najviša inteligencija unijela u skladu s najpametnijim ciljevima takav poredak u prirodu. Prema tome, pretpostaviti nekog mudrog stvoritelja svijeta, da bismo imali jedan putokaz u proučavanju prirode, to je uslov jednoga zaista slučajnoga, ali ipak dosta važnoga*** (najvažnijeg) ***cilja. Ishod mojih ispitivanja takođe potvrđuje veoma često upotrebljivost ove pretpostavke, i protiv nje se ne mogu navesti nikakvi ubjedljivi razlozi, te ako bih svoje priznanje njene istinitosti nazvao mnjenjem, ja bih kazao isuviše malo, već se i sa ovog teorijskog stanovišta može reći da ja čvrsto vjerujem u Boga; ali u tome slučaju ova vjera ipak nije u strogom smislu praktična, već se mora nazvati doktrinarnom vjerom, koju teologija prirode (fizikoteologija) mora nužno svuda da proizvodi. Sa gledišta ove iste filozofije, a uzimajući u obzir izvanredne darove kojima je snabdjevena ljudska priroda i*** kratkoću života ***koja je tako malo u skladu sa njima, mogu se isto tako naći dovoljni razlozi za doktrinarnu vjeru u budući život ljudske duše.*** **(»**doktrinar - branilac određenog učenja. Doktrinarstvo = učenje, naučen je): pristajanje uz neko učenje, tj. uz Boga**«)**

Riječ vjera je u takvim slučajevima izraz skromnosti ***u*** objektivnom ***smislu, ali u isto vrijeme izraz čvrstine vjerovanja u*** subjektivnom ***smislu. Čak i ako bih čisto teorijsko priznavanje istinitosti htio ovdje da nazovem samo hipotezom koju bih imao pravo da usvojim, onda bih se već pokazivao kao da o osobini uzroka svijeta i o drugome svijetu imam više znanja nego što ga u stvari mogu pokazati; jer zaista, da bih mogao nešto usvojiti ma samo kao hipotezu, ja bar o osobinama njegovim moram imati toliko znanja, da bih mogao sebi stvoriti fikciju ne o*** njegovom pojmu ***već samo o njegovoj egzistenciji. Ali riječ vjera odnosi se samo na rukovođenje koje mi pruža jedna ideja, i na subjektivni uticaj koji ona vrši na unapređivanje radnji moga uma, i to me za nju vezuje, iako nisam u stanju da sa spekulativne tačke gledišta dam o njoj računa.***

Ali čisto dokrinarna vjera ima nečega nesigurnoga u sebi; često nas teškoće koje se nalaze u spekulaciji odvraćaju od nje, iako se neminovno uvijek ponovo vraćamo njoj.

Sasvim drukčije stvar stoji sa moralnom vjerom***. Jer tu je apsolutno nužno da se nešto mora desiti, a to je da se ja u svemu pridržavam moralnog zakona. Ovdje je cilj neminovno utvrđen, i prema mome celokupnom uviđanju moguć je samo jedan jedini uslov pod kojim ovaj cilj stoji u vezi sa svima ciljevima skupa i na taj način dobija praktično važenje, a to je postavka da*** postoji Bog i budući svijet***; ja takođe znam savršeno sigurno da niko ne poznaje druge uslove pod kojima je moguće ovo jedinstvo ciljeva pod moralnim zakonom. Ali pošto je moralni propis u isto vrijeme moja*** maksima ***(kao što to zahtjeva um), to ću ja neizostavno vjerovati u egzistenciju Boga i u budući život, i siguran sam da me u ovoj veri ništa ne može***

pokolebati, pošto bi time bila opovrgnuta moja moralna načela, kojih se ja ne mogu odreći a da u svojim rođenim očima ne izgledam dostojan preziranja**.**

Na taj način, poslije osujećenja svih častoljubivih ciljeva uma koji luta izvan granica svega iskustva, nama preostaje dovoljno, tako da imamo razloga da sa praktične tačke gledišta time budemo zadovoljni. Niko se naravno ne može pohvaliti time: da zna da postoje Bog i budući život; jer ako on to zna, onda je on upravo onaj čovjek koga sam ja odavno tražio. Svako znanje (ako se ono tiče nekog predmeta čistoga uma) može se saopštiti, i prema tome ja se mogu nadati da će se učenjem toga ***čovjeka moje saznanje ogromno proširiti. Ne, ovo ubjeđenje, ne predstavlja*** logičku ***izvjesnost već*** moralnu izvjesnost***, i pošto se ono zasniva na subjektivnim razlozima (etičke savjesti), to ja čak ne smijem reći: sa moralnoga stanovišta sigurno je da postoji Bog itd., već samo mogu reći:*** Ja sam moralno ubjeđen da Bog postoji**.**

To znači: vjera u jednoga Boga i u drugi svijet tako je utkana u moju etičku savjest da ja isto tako ne strahujem da će mi ta vjera biti oduzeta, kao što se ne bojim da ću izgubiti moju etičku savjest.

Jedino što pri tom izaziva sumnju jeste to što se ova vjera uma zasniva na pretpostavci etičkih savjesti. Ako od te pretpostavke apstrahujemo, pa uzmemo nekoga čovjeka koji bi bio potpuno ravnodušan prema moralnim zakonima, onda u tome slučaju pitanje koje um postavlja jeste samo jedan problem za spekulaciju, i ono se tada može zaista podupirati jakim razlozima po analogiji, ali ne i takvim razlozima kojima bi se i najupornija sumnja morala potčiniti. *

** Ljudski duh ima (kao što vjerujem da je to nužan slučaj kod svakog umnog bića) po prirodi svoj moralni interes, premda on nije nedjeljiv i u praksi nadmoćan. Ojačajte i uvećajte ovaj interes, i vi ćete vidjeti da je um utoliko učeniji i čak slobodniji od predrasuda, tako da bi sa spekulativnim interesom mogao izmiriti praktični interes. Ali ako se ne pobrinete za to da prethodno bar na pola puta učinite ljude dobrim, onda ih takođe nikada nećete učiniti ljudima koji iskreno vjeruju.*

Ali ne postoji nijedan čovjek koji se ne interesuje ovim pitanjima. Jer ako bi neki čovjek i bio ravnodušan prema moralnim pitanjima zbog nedostatka dobre naravi: ipak i u tome slučaju preostaje dovoljno, kako bi se kod njega izazvao strah od Božanskog Bića i budućeg života. Jer zaista, za to je dovoljno samo i jedino da se on ne može sa sigurnošću izgovarati time da ne postoje takvo biće i budući život; a za to ubjeđenje, pošto bi se ono moralo opravdati čistim umom, to jest apodiktički, on mora dokazati nemogućnost i Boga i budućeg života, a toga se sigurno ne može poduhvatiti nijedan uman čovjek. To bi bila jedna negativna vjera koja zaista ne bi mogla proizvesti moralitet i dobru narav, ali bi mogla da učini nešto tome analogno, u stvari mogla bi moćno da spriječi izbijanje zle naravi.

Ali, reći će se: zar je to sve što čisti um postiže otkrivajući nove vidike izvan granica iskustva? Ništa više osim dva pravila simbola vjere? To bi mogao postići i običan razum ne prizivajući u pomoć filozofe!

Ja neću ovdje da hvalim uslugu koju je filozofija učinila ljudskome umu napornim trudom svoje kritike; čak ni pod pretpostavkom da će se ona po rezultatu pokazati čisto negativna; jer će o tome biti još nešto govora u sledećem odsjeku. Ali zar vi zahtijevate da jedno saznanje koje se tiče svih ljudi treba da prevazilazi sile običnoga razuma, pa da vam ga tek filozofi moraju otkriti? Upravo to što vi zamjerate jeste najbolja potvrda dosadanjih tvrđenja, jer time se otkriva ono što se ranije nije moglo predvidjeti, a to je da se prirodi u pogledu onoga što svima ljudima bez razlike leži na srcu ne može da prebaci nikakva pristrasnost pri podjeli njenih darova, i da nas u pogledu bitnih ciljeva ljudske prirode najviša filozofija ne može odvesti dalje nego što to čini ona svjetlost ***kojom je ona*** obdarila i najobičniji ljudski razum**.**

Treći glavni dio

transcendentalne teorije o metodu

ARHITEKTONIKA ČISTOGA UMA

Pod arhitektonikom ***ja razumijem vještinu sistema. Pošto tek sistematsko jedinstvo čini obično saznanje naukom, to jest iz prostog agregata saznanja čini jedan sistem, tako je arhitektonika učenje o naučnoj strani našega saznanja uopšte, zbog čega nužnim načinom spada u teoriju o metodu.***

Pod upravom uma naša saznanja uopšte moraju sačinjavati sistem, a ne rapsodiju***, pošto ona samo u sistemu mogu da potpomognu i da unaprijede bitne ciljeve uma. A pod sistemom ja razumijem jedinstvo raznovrsnih saznanja potčinjenih jednoj ideji. Ova ideja je pojam uma o formi jedne cjeline, ukoliko se tim pojmom određuje a priori (prije) kako obim raznovrsnosti tako i uzajamni položaj njenih dijelova. Prema tome, naučni pojam uma*** (»o naučnom pojmu uma«) ***sadrži u sebi cilj i formu one cjeline koja se sa njim podudara. Jedinstvo cilja, na koji se odnose svi dijelovi cjeline i u čijoj ideji svi dijelovi stoje takođe u međusobnim odnosima, čini da se nijedan dio ne može izgubiti iz vida, ako se poznaju ostali dijelovi, i da tu nema mjesta nijednom slučajnom dodavanju ili nekoj neodređenoj veličini savršenosti koja nema svoje a priori (ranije) određene granice. Cjelina je prema tome raščlanjena*** (artikulacija) ***a ne nabacana na gomilu*** (akumulacija)***; ona doista može da raste iznutra*** (održavanjem enterijera = per intus susceptionem) ***ali ne spolja*** (dodavanjem = per appositionem)***, slično životinjskome tijelu čije rašćenje ne dodaje nijedan novi organ, već ne mijenjajući proporciju svaki organ čini radi njegovih ciljeva jačim i boljim.***

Ideji je radi njenog ostvarenja potrebna neka šema, to jest neka raznovrsnost dijelova i njihov poredak koji su bitni i koji su a priori (= prije) određeni na osnovu principa cilja. Šema koja nije izrađena prema jednoj ideji, to jest prema glavnome cilju uma, već empirički, to jest prema ciljevima koji se slučajno pokazuju (čiji se broj ne može unaprijed znati), dâje nam tehničko jedinstvo, međutim, šema koja proizlazi samo iz jedne ideje (gdje um postavlja ciljeve a priori (= prije) a ne očekuje ih empirički) zasniva arhitektonsko ***jedinstvo. Ono što mi***

nazivamo naukom ne može postati tehnički, na osnovu sličnih raznovrsnih dijelova ili na osnovu slučajne primjene saznanja in concreto u raznim spoljašnjim svrhama, već arhitektonski, na osnovu srodnosti dijelova i njihove zavisnosti od jednog najvišeg unutrašnjeg cilja, koji prije svega čini cjelinu mogućom; šema nauke mora da sadrži u sebi skicu (monograma) **(»**monogram = jednostavni crtež, zaokružen prikaz nekakve cjeline**«)** ***cjeline i njenu podjelu na dijelove prema ideji, to jest a priori, i da je razlikuje od svih drugih sistema sigurno i na osnovu principa.***

Niko ne pokušava da zasnuje jednu nauku a da pri tom ne pođe od neke ideje. Ali pri izradi te nauke, šema, pa čak i definicija koju on daje odmah u početku o svojoj nauci odgovaraju vrlo rijetko njegovoj ideji: jer ova ideja leži u umu kao neka klica u kojoj su svi delovi još dosta uvijeni i tako skriveni da se jedva mikroskopski mogu raspoznati. Pošto su sve nauke izobražene sa gledišta nekog opšteg interesa, to se one ne smiju objašnjavati i određivati prema opisu koji njihov osnivač daje o njima, već prema ideji za koju se, na osnovu prirodnog jedinstva dijelova koje je on sakupio ujedno, nalazi da ima osnova u samome umu. Jer pri tom će se naći da osnivač nauke, a često i njegovi najkasniji sljedbenici lutaju oko jedne ideje koju sami sebi nisu mogli da učine jasnom, te zbog toga nisu mogli da odrede osobeni sadržaj, artikulaciju (sistematsko jedinstvo) i granice svoje nauke.

Žalosno je to što tek pošto smo, vođeni jednom idejom koja je skrivena u nama, dugo sakupljali rapsodijski mnoga saznanja koja se prema njoj odnose kao materijal za građu, štaviše, pošto smo ih dugo vremena tehnički povezivali ujedno, žalosno je, dakle, što nam je tek tada moguće da ugledamo ideju u jasnijoj

svjetlosti i da arhitektonski skiciramo jednu cjelinu prema ciljevima uma. Sistemi izgleda da su postali, podobni (podesni) crvima, putem neke dvosmislene generacije = generatio euquivoca ***iz neke proste gomile sakupljenih pojmova: u početku krnji, oni su se sa vremenom upotpunili. Međutim, svi sistemi imali su svoju šemu kao neku primitivnu klicu u umu koji se razvija sam od sebe, te zbog toga ne samo što je svaki od njih po sebi artikulisan prema jednoj ideji, već su i svi oni cjelishodno (ili potpuno ili sa svrhom) povezani u sistemu ljudskoga saznanja jedni za druge kao članovi jedne cjeline, te dopuštaju neku arhitektoniku svega ljudskoga saznanja koja bi u sadašnjem vremenu, kada je već toliki materijal sakupljen ili se može uzeti iz ruševina starih razorenih zgrada, ne samo bila moguća, već čak ne bi bila ni tako teška. Ovdje ćemo se ograničiti na to da završimo svoje djelo, to jeste, da skiciramo samo*** arhitektoniku ***svega saznanja koje proizlazi iz čistoga uma, i počet ćemo od one tačke u kojoj se opšti korijen naše moći saznanja račva i istjeruje dva stabla od kojih je jedno*** um***. Ali ja pod umom razumijem ovdje cjelokupnu višu moć saznanja, te ono što je racionalno stavljam nasuprot empiričkome.***

Ako apstrahujem od svake sadržine saznanja posmatrane objektivno, onda je, subjektivno uzevši, svako saznanje ili istorijsko ili racionalno. Istorijsko saznanje je znanje iz podataka = cognitio ex datis***, a racionalno*** poznavanje principa = cognitio ex principiis***. Neka je neko saznanje prvobitno dato ma otkuda, ipak je ono kod onoga ko ga posjeduje istorijsko, ako ga samo on saznaje u tome stepenu i utoliko ukoliko mu je ono odnekud dato: bilo da ga je on dobio na osnovu neposrednog iskustva, ili iz pričanja ili možda posredstvom nastave (u opštim saznanjima). Zato onaj ko je***

naučio neki sistem filozofije, na primjer sistem Volfove filozofije, premda ima u glavi sve osnovne stavove, definicije i dokaze zajedno sa podjelom celokupnog učenja, te bi ih sve mogao na prste izbrojati, ipak on ima samo i jedino potpuno istorijsko ***saznanje Volfove filozofije; on zna i sudi samo utoliko ukoliko mu je bilo dato. Ako mu opovrgnete jednu definiciju, on ne zna*** odakle ***treba da uzme drugu. On se izobrazio prema*** tuđem umu***, ali*** moć podražavanja nije moć stvaranja***, to jest njegovo saznanje nije poniklo iz uma, te iako je, objektivno uzevši, bilo svakako racionalno, ipak je, subjektivno uzevši, samo istorijsko. Takav čovjek je dobro shvatio i zapamtio, to jest naučio, te predstavlja gipsani otisak jednog živog čovjeka. Saznanja koja su i sa objektivnog gledišta saznanja uma (to jest koja u početku mogu poniknuti samo iz sopstvenog uma čovjeka) mogu samo tada da nose ovo ime i u subjektivnom smislu ako su crpljena iz*** opštih izvora uma***, iz kojih može proizaći kritika, pa čak i odbacivanje naučnoga, a hoće se reći ako su crpljena iz principa.***

Sve saznanje uma dobija se ili iz pojmova ili iz konstrukcije pojmova; prvo se zove filozofsko, a drugo matematičko. O njihovoj unutrašnjoj razlici ja sam govorio već u prvom glavnom dijêlu. Prema tome, jedno saznanje može, objektivno uzevši, da bude filozofsko, a da je ipak, subjektivno uzevši, istorijsko, kao što je to slučaj sa najvećim brojem učenika i sa svima onima koji nikada ne prevazilaze ono što su naučili u školi, te cijelog vijeka ostaju učenici***. Ali je ipak čudnovato što matematičko saznanje, ma kako da je naučeno, ipak se i sa subjektivnog stanovišta može smatrati za saznanje uma, te kod njega nema one razlike koju smo utvrdili kod filozofskog saznanja. Uzrok toga je u tome što izvori saznanja iz kojih***

učitelj jedino može da crpi leže samo i jedino u bitnim i pravim principima uma i, prema tome, učenik ih ne može uzeti, ni eventualno opovrgnuti, ni na kome drugom mjestu; i to zaista zbog toga što se upotreba uma u matematici obavlja samo in concreto, premda ipak a priori (prije), a to je na čistim i zbog toga nezavodljivim opažajima, te isključuje svaku obmanu i zabludu. Prema tome, od svih nauka uma (apriornih nauka) može se učiti samo matematika, a filozofija nikada (osim istorijski); što se tiče uma, moguće je, u najbolju ruku, učiti se samo filozofiranju.

Sistem svega filozofskog saznanja jeste filozofija. Mi je moramo uzeti u objektivnom smislu, ako pod njom razumijemo kritički obrazac svih pokušaja filozofiranja, obrazac koji treba da služi za ocjenjivanje svake subjektivne filozofije čija je zgrada često vrlo raznolika i promjenljiva po svome obliku. Na taj način, filozofija je čista ideja o jednoj mogućoj nauci koja in concreto nigdje nije data, ali kojoj mi pokušavamo da se približimo na raznim putevima, sve dok ne bude otkrivena jedina u čulnosti vrlo zarasla staza i dok nam ne pođe za rukom da pasliku koja dosad nije uspela učinimo, ukoliko je to čovjeku dosuđeno, jednakom praslici. Sve dotle ne postoji nijedna filozofija koja se može učiti; jer zaista, gdje je ta filozofija, kod koga se ona nalazi i po čemu je možemo poznati? Učiti se možemo samo filozofiranju, to jest da na nekim pokušajima koji postoje vježbamo ***talenat uma u primjeni njegovih opštih principa, ipak zadržavajući pri tom pravo uma da same te pokušaje ispitamo u njihovim izvorima i da ih ili potvrdimo ili odbacimo.***

Sve dotle pak pojam filozofije je samo jedan školski pojam***, to jest pojam o jednome sistemu saznanja koje se kao nauka***

samo traži, ne imajući pri tom za cilj nešto više osim sistematskog jedinstva ovoga znanja, to jest logičkog savršenstva saznanja. Ali postoji još jedan svjetski pojam (kosmički koncept = conceptus cosmicus)***, koji je uvijek ležao u osnovi ovoga termina, a naročito kad je bio tako reći personificiran, pa se u idealu filozofa zamišljao kao neki obrazac. U tome smislu filozofija je nauka o odnosu svega saznanja prema bitnim ciljevima ljudskoga uma (teleologija ljudskog razuma), (»***teleologija (grč. télos = svrha i logos = nauka), nauka o svrhama, učenje o svrhovitosti u svijetu, tj. da svako događanje i postojanje ima svoju određenu svrhu**«) *i filozof nije neki vještak uma, već zakonodavac ljudskog uma. Nazvati sebe filozofom u tome smislu i pokazivati se jednakim onome obrascu koji postoji samo u ideji, to bi bilo isuviše samohvalisavo.***

Matematičar, prirodnjak i logičar jesu ipak samo vještaci uma, ma kako sjajne uspjehe imali oni prvi ***u saznanju uma, a ovaj posljednji u filozofskom saznanju. Postoji još jedan učitelj u idealu koji sve ove naučare (naučnike) postavlja i njih iskorišćuje kao oruđa, da bi unaprijedio bitne ciljeve ljudskoga uma. Samo bismo toga učitelja morali nazvati filozofom; ali pošto takvog učitelja nigdje nema, a ideja njegova zakonodavstva nalazi se svuda u umu svakog čovjeka, to ćemo se mi držati isključivo ove ideje i odredit ćemo bliže kakvo sistematsko jedinstvo sa gledišta ciljeva propisuje filozofija prema ovome svjetskom pojmu.****

---

* Svjetski pojam ***znači ovdje onaj pojam koji se odnosi na ono što svakoga nužno interesuje; otuda ja cilj jedne nauke***

određujem prema školskim pojmovima***, ako se ona smatra samo kao jedna od vještina*** osposobljavanja ***za neke proizvoljne ciljeve.***

Bitni ciljevi nisu zbog toga još najviši ciljevi; moguć je (pri savršenom sistematskom jedinstvu uma) samo jedan jedini najviši cilj. Prema tome, među bitnim ciljevima postoji krajnji cilj i podređeni ciljevi, ovi podređeni ciljevi odnose se prema krajnjem cilju kao njegova sredstva. Krajnji cilj nije ništa drugo do potpuno opredjeljenje čovjeka, i filozofija o tome opredjeljenju zove se filozofija morala. S obzirom na to preimućstvo filozofije morala nad svim drugim radnjama uma i davno nekad su pod imenom filozofa podrazumijevali uvijek u prvom redu moralistu; čak i danas spoljašnji izgled čini da nekoga, ako nad samim sobom vlada umom, nazivaju po izvjesnoj analogiji filozofom i pored njegovog ograničenog znanja.

Zakonodavstvo ljudskoga uma (filozofija) ima dva predmeta: prirodu i slobodu i prema tome sadrži u sebi kako prirodni tako i moralni zakon, i to spočetka u dva posebna filozofska sistema, a najzad u jednom jedinom filozofskom sistemu. Filozofija prirode odnosi se na sve ono što postoji***, a filozofija morala samo na ono što*** treba da postoji***.***

Ali svaka filozofija jeste ili saznanje iz čistoga uma ili saznanje uma iz empiričkih principa. Prva se nazva čistom, a druga empiričkom filozofijom.

Filozofija čistoga uma je ili propedeutika (pripremno uvježbavanje) koja ispituje moć uma u odnosu prema cjelokupnom čistom saznanju a priori i zove se kritika, ili je ta

filozofija sistem čistoga uma (nauka), to jest cjelokupno (istinito kao i ***prividno*** ***) filozofsko saznanje iz čistoga uma u sistematskoj povezanosti i zove se*** metafizika***; premda se ovim imenom može nazvati cijela čista filozofija, podrazumijevajući tu i kritiku, kako bismo obuhvatili ujedno kako ispitivanje svega što se može saznati a priori tako i izlaganje onoga što sačinjava jedan sistem čistih filozofskih saznanja ove vrste, a što se razlikuje od svake empiričke kao i od svake matematičke upotrebe uma.***

Metafizika se dijeli na metafiziku spekulativne ***upotrebe čistoga uma i na metafiziku*** praktične ***upotrebe čistoga uma, i prema tome ili je*** metafizika prirode ***ili*** metafizika običaja***. Ona prva sadrži u sebi sve čiste principe uma iz prostih pojmova (dakle sa isključenjem matematike) o*** teorijskom ***saznanju svih stvari; ova druga sadrži u sebi principe koji određuju a priori i čine nužnim ono što treba*** činiti***, odnosno od čega se treba*** uzdržati***. A*** ***moralitet*** ***jeste jedina zakonitost naših radnji koja se može izvesti iz principa potpuno*** a priori***. Zato zapravo metafizika običaja jeste čisti moral, čiji osnov nikako ne može činiti*** ***antropologija*** ***(nikakav empirički uslov)*** tj. iskustvo***. Metafizikom u*** užem smislu ***smatra se obično metafizika spekulativnoga uma; ali ukoliko učenje o čistome*** ***moralu*** ***ipak pripada naročitom stadiju ljudskog, i to filozofskog saznanja*** iz čistoga uma***, to ćemo mi onaj naziv zadržati za njega, premda ćemo ga ostaviti na stranu pošto nema veze sa našim*** sadašnjim ***ciljem.***

Ogromno je važno da se izdvoje ***jedna od drugih ona saznanja koja se razlikuju po svome rodu i po svome porijeklu, i da se brižljivo preduprijedi da se ne pomiješaju sa drugim saznanjima sa kojima su u primjeni obično vezana. Ono što čine***

hemičari kada analiziraju materije, ono što čine matematičari u svome čistom učenju u veličinama, to u znatno većoj mjeri mora da čini filozof, kako bi mogao sa sigurnošću da odredi udio, vrijednost, uticaj i osobenost jedne vrste saznanja u mnogostrukoj upotrebi razuma. Zato ljudski um, otkada je počeo da misli ili, bolje reći, da razmišlja, nikada nije mogao biti bez neke metafizike, ali ipak nikada nije mogao da je izloži u obliku dovoljno očišćenom od svega što je njoj tuđe. Ideja jedne takve nauke toliko je stara koliko i spekulativni ljudski um; a koji um ne spekulira bilo na skolastičan bilo na popularan način? Međutim, mora se priznati da razlika dvaju elemenata našega saznanja, od kojih su jedni potpuno a priori u našoj vlasti, dok se drugi mogu zadobiti samo a posteriori iz iskustva, nije bila dovoljno jasna čak i za profesionalne mislioce, i zato se nikada nije moglo doći do određene razgraničenosti jedne naročite vrste saznanja, to jest nije mogla da postane prava ideje jedne nauke kojom se ljudski um bavio tako dugo i tako mnogo. Kada se reklo: metafizika je nauka o prvim principima ljudskog saznanja, onda se pri tom nije imala u vidu jedna naročita vrsta saznanja, već samo jedan stepen njegove opštosti, zbog čega se prema tome ona nije mogla jasno razlikovati od empiričkoga saznanja; jer i među empiričkim principima neki su opštiji i zbog toga viši od drugih; u nizu jedne takve hijerarhije (u kojoj se ne razlikuje ono što se saznaje potpuno a priori od onoga što se saznaje samo a posteriori): gdje bi se mogla povući ona granična linija koja bi odvajala prvi dio i najviše članove od posljednjeg dijelà i podređenih članova? Šta bi se reklo ako bi se u računanju vremena epohe svijeta mogle označiti samo na taj način što bi se podijelile na prva stoljeća i na potonja stoljeća? Tada bi se postavilo pitanje: da li u red prvih spadaju i peto stoljeće, deseto itd.? Isto tako ja postavljam

pitanje: spada li pojam rasprostrtoga ***u metafiziku? Vi odgovarate: da! E, ali onda i pojam tijela spada tu? — Da! I pojam tečnoga tijela? I vi zapadate u zabunu, jer ako budemo i dalje tako nastavili, onda će sve spadati u metafiziku. Iz toga se jasno vidi da se granice jedne nauke ne mogu odrediti samo na osnovu stupnja podređenosti (pojedinačnoga pod opštim), već u našem slučaju one mogu biti povučene na osnovu potpune raznorodnosti saznanja i razlike njegovoga porijekla. S druge strane, bilo je još nešto što je zamračilo osnovnu ideju metafizike, a to je što ona kao saznanje a priori pokazuje izvjesnu sličnost sa matematikom, i što se tiče njihovog porijekla a priori one su zaista srodne. Ali što se tiče vrste saznanja iz pojmova kakva je u filozofiji i one vrste saznanja na osnovu konstrukcije pojmova kakva je u matematici, to jest što se tiče razlike između filozofskog i matematičkog saznanja; tu se pokazuje jedna tako odlučna raznorodnost da se zaista ona uvijek tako reći osjećala, ali nikako nije mogla da se svede na jasne kriterije. Zato se desilo ovo: pošto su sami filozofi griješili u razvijanju ideje svoje nauke, to njeno obrađivanje nije moglo da ima određen cilj i siguran pravac; te zbog*** proizvoljno ***izrađenog plana svoje nauke, filozofi nisu znali kojim putem treba da idu i, nalazeći se u stalnoj međusobnoj svađi oko otkrića koja je svaki od njih pripisivao svome načinu istraživanja, oni prvo učiniše svoju nauku omrznutom kod drugih, a najzad je štaviše*** omrznuše i oni sami.

Prema tome, cjelokupno čisto saznanje a priori, zahvaljujući naročitoj moći saznanja iz koje ono jedino može da proizlazi, čini jedno naročito jedinstvo, i metafizika je ona filozofija koja treba čisto saznanje a priori da izloži u tome sistematskom jedinstvu. ***Spekulativni dio te filozofije koji je***

ovo ime naročito prisvojio, a to je onaj dio filozofije koji mi nazivamo metafizikom prirode ***i koji na osnovu pojmova a priori ispituje sve ono što jeste (ne ono što treba da bude) dijeli se na sledeći način.***

Metafizika u užem smislu te riječi sastoji se iz transcendentalne filozofije ***i iz*** fiziologije ***čistoga uma. Prva posmatra samo*** razum ***i sam*** um ***u sistemu svih pojmova i osnovnih stavova koji se odnose na predmete uopšte, a da pri tom ne pretpostavljaju objekte koji bi bili*** dati (ontologija)***; druga od njih posmatra*** prirodu***, to jest cjelokupnost datih predmeta (bilo da su oni dati čulima ili, ako se hoće, nekoj drugoj vrsti opažanja), i prema tome sačinjava*** fiziologiju ***(iako samo*** racionalnu ***fiziologiju). Upotrebu uma u ovom racionalnom posmatranju prirode jeste ili fizička ili hiperfizička, ili tačnije govoreći, ili imanentna ili*** transcendentna***. Prva se odnosi na prirodu ukoliko njeno saznanje može da bude primijenjeno u iskustvu (in concreto), a druga se odnosi na onu vezu predmeta iskustva koja prevazilazi svako iskustvo. Otuda ova*** transcendentna ***fiziologija ima za svoj predmet ili unutrašnju ili spoljašnju vezu, od kojih i jedna i druga prevazilaze moguće iskustvo; prva jeste fiziologija celokupne prirode, to jest*** transcendentalno saznanje svijeta***, a druga je fiziologija veze cjelokupne prirode sa jednim bićem koje stoji iznad prirode, to jest*** transcendentalno saznanje Boga***.***

Međutim, imanentna fiziologija posmatra prirodu kao cjelokupnost svih čulnih predmeta, te dakle, onako kako je ona nama data, ali samo prema onim uslovima a priori pod kojima nam ona uopšte može biti data. Postoje samo dvije vrste njenih predmeta: prvo, predmeti spoljašnjeg čula, to jest njihova

cjelokupnost u kojoj se sastoji tjelesna priroda ***i, drugo, predmet unutrašnjeg čula, duša, i prema njenim osnovnim pojmovima uopšte*** misaona priroda***. Metafizika tjelesne prirode zove se*** fizika***, ali pošto ona treba da sadrži u sebi samo principe saznanja prirode a priori, to se ona zove*** racionalna ***fizika. Metafizika misaone prirode zove se*** psihologija***, i iz navedenog uzroka pod tim imenom treba ovdje razumjeti samo njeno*** racionalno saznanje***.***

Prema tome, cio sistem metafizike sastoji se iz četiri glavna dijelâ: **1.)** iz ontologije, **2.)** iz racionalne fiziologije, **3.)** iz racionalne kosmologije, **4.)** iz racionalne teologije***. Drugi dio, u stvari, učenje čistoga uma o prirodi, sadrži u sebi dva odjeljka:*** phisica rationalis = racionalnu fiziku ***i psychologia rationalis = racionalnu psihologiju,****

---

* ***Ne treba misliti da ja pod tim imenom razumijem ono što se obično zove*** opšta fizika = physica generalis ***i što predstavlja prije matematiku nego filozofiju prirode. Jer zaista, metafizika prirode potpuno se izdvaja od matematike i ni izbliže ne može toliko da proširi naše saznanje kao matematika, ali je ona ipak vrlo važna u pogledu kritike čistoga saznanja razuma uopšte koje treba primijeniti na prirodu; bez ove kritike čak matematičari, usvajajući neke uobičajene pojmove, a koji su u stvari ipak metafizički, neprimjetno su opteretili prirodnu nauku hipotezama koje pred jednom kritikom ovih principa iščezavaju, bez ikakve štete po primjenu matematike u ovoj oblasti (u kojoj je ona savršeno neophodna).***

Praosnovna ideja filozofije čistoga uma sama propisuje ovu podjelu: prema tome, ona je prema svojim bitnim ciljevima arhitektonska***, a ne samo*** tehnička***, to jest ne zasniva se na slučajno primijećenim srodnostima i, tako reći, na sreću, ali je upravo zbog toga nepromjenljiva i ima zakonodavan značaj. Ipak se pri tom nalazi nekoliko tačaka koje izazivaju sumnju i koje bi mogle da oslabe uvjerenje u zakonitost te podjele.***

Prije svega, kako mogu da očekujem saznanje a priori, to jest metafiziku o predmetima koji su dati našim čulima, dakle koji su dati a posteriori, i kako je moguće da se priroda stvari sazna na osnovu principa a priori i da se dođe do racionalne fiziologije? Odgovor glasi: mi uzimamo iz iskustva samo i jedino ono što je nužno da bismo dobili jedan objekat dijelom spoljašnjeg dijelom unutrašnjeg čula; prvo postižemo posredstvom prostog pojma materije (neprodorne mrtve prostornosti)***, a ovo drugo posredstvom pojma o misaonom biću (u empiričkoj, unutrašnjoj predstavi:*** ja mislim)***. Uostalom u cijeloj metafizici koja se bavi tim predmetima mi bismo se morali potpuno uzdržati od svih empiričkih principa, koji bi osim pojma mogli dodati još neko iskustvo, kako bismo na osnovu njega donijeli neki sud o tim predmetima.***

Drugo; gdje ostaje empirička psihologija koja je oduvijek potvrđivala svoje mjesto u metafizici i od koje je u našim vremenima metafizika očekivala tolike usluge za svoja objašnjenja, pošto je napustila nadu da će nešto valjano isposlovati putem a priori? Ja odgovaram: ona prelazi u onu oblast u koju mora da se postavi prava (empirička) prirodna nauka, i to u oblast primijenjene ***filozofije za koju čista filozofija sadrži u sebi principe a priori, te sa prirodnom naukom zaista stoji u vezi, ali se sa njom ne smije pomiješati.***

Prema tome, empirička psihologija ***mora potpuno da se progna iz metafizike, i ona je potpuno isključena iz ove nauke već njenom idejom. Ipak, prema školskome običaju morat će još i sada da joj se dozvoli neko mjestašce u metafizici (premda samo u*** formi epizode***), i to iz ekonomskih razloga, pošto ona još nije toliko bogata da bi mogla sama da sačinjava jednu nauku, a ipak je isuviše važna da bi se mogla sasvim odbaciti ili, čak, priključiti nekoj drugoj nauci sa kojom bi imala srodnosti još manje nego sa metafizikom. Prema tome, ona je jedan stranac koji uživa gostoprimstvo samo dotle dok ne bude mogao da se useli u svoj sopstveni stan u nekoj, iscrpnoj antropologiji (koja odgovara empiričkom učenju o prirodi).***

To je, dakle, opšta ideja metafizike od koje se u početku očekivalo više nego što se od nje smjelo tražiti, te su se ljudi izvjesno vrijeme uljuljkivali u prijatnim očekivanjima, i koja je najzad doživjela opšte preziranje***, pošto su se prevarili u nadi. Iz cjelokupnog toka naše kritike čitalac je svakako stekao dovoljno uvjerenje: da metafizika, iako ne može činiti temelj religije, ipak mora da ostane kao*** njena zaštitnica***, i da se ljudski um, koji je po osnovnoj tendenciji svoje prirode dijalektičan, ne može lišiti jedne takve nauke koja ga obuzdava i pomoću naučnog i potpuno jasnog samosaznanja zadržava od onih pustošenja koja bi inače kako u moralu tako i u religiji neminovno počinio neki spekulativan um koji se ne bi podčinjavao zakonu. Prema tome, ma kako grubo i prezrivo postupali prema metafizici oni koji znaju da cijene jednu nauku samo po njenim slučajnim posljedicama, a ne po njenoj prirodi, čitalac može biti siguran da će se čovjek stalno vraćati njoj kao*** ljubavnici ***koja se sa nama zavadila, jer um, pošto su ovdje u pitanju bitni ciljevi, mora da radi bez odmora ili na temeljnom***

saznanju ili na pobijanju onih (nekih) dobrih saznanja koja već postoje.

Prema tome, filozofiju u pravom smislu sačinjavaju jedino metafizika, i to kako metafizika prirode ***tako i metafizika*** morala***, a naročito*** kritika uma ***koji se usuđuje da leti svojim sopstvenim krilima, a koja kritika prethodi kao priprema (propedeutika). Ova filozofija svodi sve na mudrost, ali putem nauke, jedinim putem koji, kad se jednom utre, nikada ne zarašćuje niti dopušta ikakva lutanja. Matematika, prirodna nauka, pa čak i empiričko saznanje o čovjeku imaju veliku vrijednost kao sredstvo za ciljeve koji su najvećim dijelom slučajni, a ako one, na kraju krajeva, postanu sredstva za nužne i bitne ciljeve čovječanstva, onda se to postiže samo i jedino posredstvom jednog saznanja uma koje proizlazi iz samih pojmova, a ono, neka se zove kako bilo, nije ništa drugo do metafizika.***

Upravo zbog toga metafizika predstavlja završenje sveukupne kulture ljudskoga uma koje je neophodno, čak i ako ostavimo na stranu uticaj njen kao nauke na izvjesne određene ciljeve. Jer zaista, ona posmatra um u njegovim elementima i najvišim maksimama koji moraju ležati u osnovi mogućnosti ***nekih nauka i u osnovi primjene svih nauka. Metafizika kao čista spekulacija više služi tome da preduprijedi zablude nego da proširi saznanje, ali to ne umanjuje njenu vrijednost, već joj naprotiv podiže dostojanstvo i ugled na osnovu cenzorstva koje osigurava opšti poredak i slogu, pa čak i blagostanje u svijetu nauka i koje sprečava da se one u svome smjelom i plodnom radu udalje od glavnoga cilja: od opšte sreće.***

Četvrti glavni dio

transcendentalne teorije o metodu

ISTORIJA ČISTOGA UMA

Ovaj naslov ovdje označava samo jedno mjesto koje u sistemu preostaje i koje će kasnije morati da se popuni. Ja ću se zadovoljiti time što ću sa čisto transcendentalne tačke gledišta, to jest sa gledišta prirode čistoga uma, da bacim jedan letimičan pogled na cjelinu njegovih dosadašnjih tvorevina koja zaista pokazuje mome oku zgrade, ali sve u samim ruševinama.

Interesantno je, iako prema prirodi stvari nije drukčije ni moglo biti, da su ljudi u doba djetinjstva filozofije počinjali onim čime bismo mi sada radije htjeli da završimo, a to je, prije svega, proučavanjem saznanja Boga i nade u budući svijet, ili čak proučavanjem osobine toga svijeta. Ma kako da su bili grubi oni religijski pojmovi koji su ponikli iz starih običaja koji su preostali iz doba divljaštva naroda, ipak to nije spriječilo prosvjećenije ljude da se posvete slobodnom ispitivanju ovoga predmeta, pri čemu su lako uvidjeli da osim dobrog vladanja u životu nema temeljnijega ni sigurnijega načina na koji čovjek može da ugodi nevidljivoj sili koja vlada svijetom, kako bi bar u nekom drugom svijetu mogao da bude sretan. Otuda su teologija i moral bili dva pokretača ili, tačnije, dvije tačke stremljenja za sva apstraktna ispitivanja uma, kojima su se ljudi kasnije stalno posvećivali. Međutim, naročito je teologija postepeno uvodila spekulativni um u ta ispitivanja koja su kasnije pod imenom metafizike postala tako slavna.

Ja sada neću da postavljam razlike između pojedinih vremena u kojima se izvršila ova ili ona promjena u metafizici, već ću samo u jednoj letimičnoj skici da izložim one idejne razlike koje su izazvale najglavnije revolucije u njoj. I pri tom nalazim da postoji trostruki cilj radi koga su se izvodile najznatnije promjene na ovoj areni borbe.

1. Što se tiče predmeta ***svih naših saznanja uma, jedni filozofi bili su samo senzualisti,* (»**senzualizam = teorijski pravac koji sve spoznaje tumači isključivo iz osječanja. Senzualisti, koji predstavljaju ekstremni pravac empirizma smatraju da je ljudska svijest od rođenja »tabula rasa« (neispisana ploča) na koju se preko osjetila urezuju utisci**«)** ***a drugi samo intelektualisti.*** Epikur ***se može nazvati najvažnijim filozofom čulnosti, a*** Platon ***najvažnijim predstavnikom intelektualizma. Iako je ova razlika među školama vrlo suptilna, ipak je ona ponikla još u najstarijim vremenima i dugo se održavala bez prekida. Senzualisti su tvrdili: jedino u predmetima čula postoji stvarnost, a sve ostalo je fikcija; intelektualisti su naprotiv govorili: u čulima je samo i jedino privid, dok istinu saznaje samo razum. Ipak senzualisti nisu zbog toga odricali pojmovima razuma realitet, ali on je po njima bio samo logički, a po intelektualistima mistički. Senzualisti su priznavali intelektualne pojmove, ali su pretpostavljali samo čulne predmete. Intelektualisti su nastojali na tome da su pravi predmeti po svome karakteru samo inteligibilni, pa su priznavali neko opažanje čistoga razuma koji je slobodan od svake čulnosti koja ga, po njihovom mišljenju, samo zbunjuje.***

2. Što se tiče porijekla ***saznanja čistoga uma, pitanje je u tome: da li ono postaje iz iskustva ili, je, nezavisno od iskustva,***

ima svoj izvor u umu. Aristotel ***se može smatrati kao glava empiričara, a Platon kao glava noologa.*** Loke ***koji je u novije vrijeme pošao za Aristotelom i*** Lajbnic ***koji je pošao za Platonom (iako na dovoljnom odstojanju od njegovog mističnog sistema) ipak nisu mogli da riješe ovaj spor. U svakome slučaju, Epikur je postupao sa gledišta svoga senzualističkog sistema mnogo dosljednije (pošto u svojim zaključcima nikada nije prekoračio granice iskustva) nego Aristotel i Loke (a naročito ovaj posljednji), koji, pošto je iz iskustva izveo sve pojmove i osnovne stavove, ide u njihovoj primjeni tako daleko da tvrdi da se egzistencija Boga i besmrtnost duše (iako oba ova predmeta leže sasvim izvan granica mogućeg iskustva) mogu dokazati isto tako evidentno kao i ma koja druga matematička teorema.***

3. U pogledu metoda***. Ako jedno postupanje treba nazvati metodom, onda se ono mora izvoditi u skladu sa osnovnim stavovima. Ali, metodi koji danas vladaju u toj oblasti prirodnog saznanja mogu se podijeliti u*** naturalističke i naučne**.** **(**»naturalizam = teorija prema kojoj je priroda osnova i bit svega. Kao, ništa ne postoji van prirode, pravi realitet je samo priroda u svojim uzročno-posljedičnim vezama i odnosima. Duhovno je samo produkt prirode, a ne nešto vanprirodno**«)** Naturalist ***čistoga uma postavlja sebi ovaj osnovni stav: da običan um bez pomoći nauke (zdravi um, kako ga on naziva) može u najuzvišenijim pitanjima koja sačinjavaju zadatak metafizike da postigne više nego spekulacija. On dakle tvrdi da se veličina i daljina Meseca mogu odrediti mjerenjem*** odoka ***mnogo sigurnije nego okolišnim putem matematike. To je prosta mizologija,*** **(**»mizologija (grč. miséo = mrzim i logos = um), mržnja prema umu, nesklonost da se rješenje nekih problema prepusti umnom

istraživanju. Nesklonost prema umnom govoru i raspravljanju«) ***svedena na osnovne stavove, i, što je najgore, to je prosto zapostavljanje svih veštačkih sredstava koja su kao*** pravi metod ***za proširivanje saznanja postala slavna. Jer što se tiče onih*** naturalista ***koji tako misle zbog*** nedostatka ***obrazovanja, njima se sa razlogom ne može ništa zamjeriti. Oni idu za običnim umom, ne ponoseći se svojim neznanjem kao metodom koji treba da sadrži u sebi tajnu kako se crpi istina iz Demokritovog dubokog bunara.*** Quod sapio, satis est mihi, non ego curo esse quod Arcesilas aerumnosique Solones = Dovoljno mi je ono što sam mudar ne želim biti trijezan i bijednik; ili: što razumijem meni je dosta ne želim biti bijedni Solon***. Ovaj stih Persijev je njihova deviza sa kojom oni mogu živjeti zadovoljno i u ljubavi, ne brinući se o nauci i ne ometajući njen rad.***

Što se tiče sljedbenika naučnog metoda, oni imaju da biraju između dogmatičkog i skeptičkog puta, ali u svakom slučaju oni su obavezni da postupaju sistematski. Kad ovdje navedem slavnoga Volfa za predstavnika prvog puta, a Dévida Hjuma ***za predstavnika drugog puta, onda sa gledišta moga sadašnjeg cilja mogu ostale da ne spominjem. Jedino je još kritički put otvoren. Prema tome, dabome. Ako je čitalac imao volje i strpljenja da sa mnom u društvu pređe ovaj put, to on, ako želi da sa svoje strane doprinese nešto tome da se ova putanja učini carskim drumom, sada može suditi da li se, još prije isteka sadašnjega stoljeća, ne bi moglo postići ono u čemu mnoga stoljeća nisu mogla uspeti: a to je, da li ljudski um ne može postići potpuno zadovoljenje u onim pitanjima kojima se on uvijek bavio, ali sve dosad bez uspjeha.***

DODACI

IZ PRVOG IZDANJA OD 1781. GODINE

DODATAK 1.

Drugi odsjek
dedukcije čistih pojmova razuma
O OSNOVIMA A PRIORI MOGUĆNOSTI ISKUSTVA

Potpuno je protivrječno i nemoguće dokazati da jedan pojam postaje a priori i da se odnosi na neki predmet, premda on sam ne ulazi u pojam mogućeg iskustva, niti se sastoji iz elemenata mogućeg iskustva. Jer, zaista, u tome slučaju on ne bi imao nikakve sadržine, pošto mu ne bi odgovarao nikakav opažaj, jer uopšte opažaji, preko kojih nam predmeti mogu biti dati, sačinjavaju polje mogućeg iskustva ili cjelokupnost njegovih predmeta. Jedan pojam a priori, koji se ne bi odnosio na moguće iskustvo, bio bi samo logička forma za jedan pojam, ali ne i sam pojam u kome bi se nešto zamišljalo.

Prema tome, ako postoje čisti pojmovi a priori, onda zaista oni ne mogu sadržati u sebi ništa empiričko; ali ipak oni moraju biti čisti uslovi a priori mogućeg iskustva, na čemu se jedino može osnivati njihov objektivni realitet.

Otuda, ako se hoće da zna kako su mogući čisti pojmovi razuma, onda mora da se ispita koji su to uslovi a priori od kojih

zavisi mogućnost iskustva i koji leže njemu u osnovi čak i kad se apstrahuje od svega empiričkoga na pojavama. Jedan pojam koji taj formalan i objektivan uslov iskustva izražava na jedan opšti i dovoljan način zvao bi se čist pojam razuma. Ako već imam čiste pojmove razuma, onda zaista mogu da zamislim predmete koji su možda nemogući, a možda su doduše po sebi mogući, ali ne mogu biti dati ni u kakvom iskustvu, jer u vezi tih pojmova može da bude izostavljeno nešto što ipak nužnim načinom spada u uslove mogućeg iskustva (pojam nekoga duha) ili stoga što se čisti pojmovi razuma protežu dalje nego što iskustvo može da obuhvati (kao pojam o Bogu). Međutim, elementi svih saznanja a priori, čak i proizvoljnih i besmislenih fikcija, ne mogu zaista da se dobiju iz iskustva (pošto inače ne bi bili saznanja a priori), ali u svakom slučaju oni moraju da sadrže u sebi čiste uslove a priori mogućega iskustva i njegovoga predmeta, pošto se inače ne samo na osnovu njih ništa ne bi moglo zamisliti, već ni oni sami bez datih činjenica ne bi čak mogli ni da postanu u mišljenju.

Ali, Ove pojmove koji a priori sadrže čisto mišljenje koje ulazi u sastav svakoga iskustva, mi nalazimo u kategorijama, i ako možemo dokazati da se jedino pomoću njih može zamisliti neki predmet, onda bi to već bila njihova dovoljna dedukcija i opravdanje njihove objektivne vrijednosti. Međutim, pošto u jednoj takvoj misli učestvuje osim moći mišljenja još nešto više, a to je razum, a pošto je i za sam razum kao jednu moć saznanja koja treba da se odnosi na objekte potrebno, upravo zbog toga njegovog odnosa, neko objašnjenje: to prije svega moramo da proučimo subjektivne izvore, koji sačinjavaju osnov a priori mogućnosti iskustva, i to ne u njihovim empiričkim već u njihovim transcendentalnim osobinama.

Kada bi svaka pojedinačna predstava bila sasvim tuđa drugim predstavama, kada bi bila tako reći izolovana i odvojena od ostalih predstava, onda u tome slučaju nikada ne bi postalo tako nešto kao što je saznanje; pošto je saznanje jedna cjelina predstava koje su upoređene i povezane. Prema tome, ako ja pripišem čulu neku sinopsiju zbog toga što ono u svome opažanju sadrži neku raznovrsnost, onda toj sinopsiji uvijek odgovara neka sinteza, te receptivitet ***može da učini saznanje mogućim samo u vezi sa*** spontanitetom***. Ali ovaj spontanitet čini osnov trostruke sinteze koja se nužno javlja u svakom saznanju: kao sinteze aprehenzije predstava kao modifikacija svijesti u opažanju, sinteze reprodukcije ovih predstava u fantaziji i sinteze njihove rekognicije u pojmu.*** **(**»rekognicija = akt svijesti pomoću kojeg se sazna da je sadržaj neke nove predstave identičan sa sadržajem jedne ranije predstave. Rekognicija igra važnu ulogu i u proizvođenju svih sadržaja komplikovanih predstava, jer svijest pri tom mora biti sigurna da su svi sastavni dijelovi te predstave identični s predstavama koje su se prije toga razvile**«)** ***Ove forme sinteza opet ukazuju na tri subjektivna izvora saznanja koji čine mogućim i sam razum, a posredstvom razuma i cjelokupno iskustvo kao jedan empirički produkt njegov.***

PRETHODNA NAPOMENA

Dedukcija kategorija spojena je sa tolikim teškoćama i nagoni nas da prodremo tako duboko u prve osnove mogućnosti našega saznanja uopšte da sam ja, da bih izbjegao opširnost jedne potpune teorije, a da ipak u jednom tako nužnom ispitivanju ništa ne zanemarim, našao da je pametnije da u sljedeće četiri numere čitaoca više pripremim nego da mu

izložim potpuno učenje, pa da tek u narednom trećem odsjeku sistematski predstavim objašnjenje ovih elemenata razuma. Zbog toga se čitalac dotle neće zastrašiti nejasnošću koja je u početku neizbježna na jednome putu na koji dosad ničija noga nije kročila, ali koja će, kao što se nadam, biti potpuno odstranjena u pomenutom odsjeku.

1
O SINTEZI APREHENZIJE U OPAŽANJU

Naše predstave mogu proizlaziti iz koga bilo izvora: bilo da su postale pod uticajem spoljašnjih stvari ili na osnovu unutrašnjih uzroka, bilo da se obrazuju a priori ili empirički kao pojave, ipak one kao modifikacije svijesti pripadaju unutrašnjem čulu, te sva naša saznanja kao takve modifikacije stoje na kraju krajeva pod formalnim uslovom unutrašnjeg čula, to jest pod vremenom u kome ona sva skupa moraju da se dovedu u red, da se spoje i postave u odnose. Ova opšta napomena mora da služi kao osnov svih daljnjih izlaganja.

Svaki opažaj sadrži u sebi neku raznovrsnost koja se ipak ne bi predstavila kao takva kada duh u sukcesiji utisaka ne bi razlikovao vrijeme: jer zaista, svaka predstava kao sadržaj koji se nalazi u jednome trenutku može biti samo i jedino apsolutno jedinstvo. Međutim, da bi iz ove raznovrsnosti postalo jedinstvo opažaja (kao, recimo, u predstavi prostora), potrebno je da se, prvo, ova raznovrsnost pređe pojedinačno u sukcesiji, pa zatim da se obuhvati ujedno; tu radnju ja nazivam sintezom aprehenzije, pošto je ona upravljena neposredno na opažaj koji zaista pruža izvjesnu raznovrsnost, ali bez pomoći

jedne sinteze koja se pri tom javlja, on nikada ne može da proizvede tu raznovrsnost kao takvu, i to raznovrsnost koja se sadrži u jednoj predstavi**.**

Ova sinteza aprehenzije mora da se izvodi takođe a priori, to jest obzirom na predstave koje nisu empiričke. Jer bez nje mi ne bismo mogli imati a priori ***ni predstave prostora ni predstave vremena: pošto ove predstave mogu postati samo na osnovu sinteze one raznovrsnosti koju pruža čulnost u svome praosnovnom receptivitetu. Prema tome mi imamo jednu čistu sintezu aprehenzije.***

2

O SINTEZI REPRODUKCIJE U UOBRAZILJI

Postoji doduše jedan čisto iskustveni zakon, po kome se predstave koje su često dolazile jedna za drugom ili su jedna drugu pratile na kraju uzajamno udružuju, te na taj način stupaju u neku vezu na osnovu koje jedna od tih predstava može i bez prisustva predmeta da omogući prelaz svijesti ka drugoj od tih predstava slično jednom stalnom pravilu. Ali ovaj zakon reprodukcije pretpostavlja; da same pojave podliježu stvarno jednom takvom pravilu i da se u raznovrsnosti njihovih predstava nalazi izvjesna sukcesija ili koegzistencija koje odgovaraju izvjesnim pravilima; jer bez toga nikada naša empirička uobrazilja ne bi dobila prilike da čini nešto što je u skladu sa njenom moći, uslijed čega bi ostala skrivena u unutrašnjosti duha kao jedna mrtva i nama nepoznata moć.

Ako bi cinober bio čas crven čas crn, čas lak čas težak, ako bi se čovjek pretvarao čas u ovaj čas u onaj životinjski oblik, ako bi polje jednog istog dana bilo pokriveno čas plodovima čas ledom i snijegom, onda moja empirička uobrazilja nikada ne bi dobila prilike da sa predstavom crvene boje dobije u mislima težak cinober; ili kad bi se jedna riječ pridavala čas ovoj čas onoj stvari, ili kad bi se jedna stvar zvala čas ovako čas onako, a da u tome ne bi vladalo neko pravilo kome podliježu pojave već same od sebe, onda se nikakva empirička sinteza reprodukcije ne bi mogla obaviti.

Prema tome, mora da postoji nešto što samu ovu reprodukciju pojava čini mogućom na taj način što služi kao osnov a priori njenog nužnog sintetičnog (umjetnog) jedinstva. U to se brzo uvjeravamo ako samo pomislimo da pojave nisu stvari po sebi, već da su prosta igra naših predstava koje se opet svode na kraju krajeva na odredbe unutrašnjeg čula. Ako sad možemo dokazati da čak i naši najčistiji opažaji a priori pribavljaju saznanje samo utoliko ukoliko u sebi sadrže neku takvu vezu raznovrsnosti koja omogućuje jednu opštu sintezu reprodukcije, onda je i ova sinteza uobrazilje zasnovana prije svakog iskustva na principima a priori, te mora da se pretpostaviti neka njena čisto transcendentalna sinteza koja sama služi kao osnov mogućnosti svega iskustva (koja nužnim načinom pretpostavlja reproducibilitet [obnovljivost] ***pojava). Jer zaista, kad hoću da povučem u mislima neku liniju ili da zamislim vrijeme od jednog dana do drugog ili, samo da predstavim izvjestan broj, onda je zaista jasno da ja nužnim načinom moram prvo ove predstave da shvatim u mislima jednu za drugom. Jer zaista, ako bih ja stalno gubio iz vida prethodnu predstavu (prve dijelove linije, prethodne dijelove***

vremena ili jedinice predstavljene jedna za drugom), te je ne bih reprodukovao pri prelaženju ka sljedećim predstavama, onda nikada ne bi mogla da postane jedna cijela predstava, niti ijedna od naprijed imenovanih misli, pa čak ni najčistije i najosnovnije predstave o prostoru i vremenu.

Prema tome, sinteza aprehenzije nerazdvojno je vezana sa sintezom reprodukcije. I pošto sinteza aprehenzije **(»***ili,* Prema tome, sinteza reprodukcije jeste nerazdvojno vezana sa sintezom aprehenzije ... I pošto sinteza reprodukcije**«)** ***sačinjava transcendentalni osnov mogućnosti svega saznanja uopšte (ne samo empiričkog već i čistoga saznanja a priori), to reproduktivna sinteza uobrazilje spada u transcendentalne radnje duha, te ćemo s obzirom na njih, i ovu moć nazvati transcendentalnom moći uobrazilje.***

3

O SINTEZI REKOGNICIJE U POJMU

Ako ne bismo imali svijesti o tome da je ono što mislimo istovjetno sa onim što smo mislili prije jednog trenutka, onda bi bila izlišna svaka reprodukcija u nizu predstava. Svaka predstava u sadašnjem stanju bila bi neka nova predstava, koja ne bi ulazila u sastav onoga akta na osnovu koga je trebalo da bude proizvedena postepeno, te njena raznovrsnost ne bi sačinjavala jednu cjelinu, pošto bi joj nedostajalo ono jedinstvo koje joj jedino svijest može pribaviti. Ako ja pri brojanju zaboravim da sam jedinice koje mi sada lebde pred očima

postepeno dodavao jednu drugoj, onda na osnovu ovog sukcesivnog dodavanja jedinice jedinici ne bih mogao da saznam postajanje množine, pa, dakle, ni broj, jer se pojam broja sastoji isključivo u svijesti o ovome jedinstvu sinteze.

Riječ pojam mogla bi nam već sama sobom dati povod za ovu primjedbu. Jer ta jedna *svijest jeste onaj činilac koji ujedinjuje u jednu predstavu raznovrsnost koja je u opažanju postepeno data, pa zatim reprodukovana. Ta svijest može često da bude slaba, tako da je mi vezujemo sa proizvođenjem predstave ne u samom aktu, to jest ne neposredno, već samo u njegovoj posljedici; ali i bez obzira na ove razlike, ipak mora uvijek da se nađe neka svijest, čak i ako joj nedostaje naročito velika jasnost; inače su bez nje potpuno nemogući pojmovi, a sa njima i saznanje predmeta.*

Ovdje je potrebno da se sporazumijemo još o tome šta se zapravo zamišlja pod izrazom predmeta predstava. Gore smo kazali da su pojave samo i jedino čulne predstave, koje se i po sebi moraju smatrati samo kao takve, a ne kao predmeti (izvan moći predstavljanja). Pa na šta se misli kada se govori o predmetu koji odgovara saznanju i koji se prema tome razlikuje od njega? Lako se može uvidjeti da se ovaj predmet mora zamisliti samo kao nešto uopšte = X, pošto mi osim svoga saznanja nemamo ničega što bismo njemu nasuprot mogli da stavimo kao nešto što mu odgovara.

Međutim mi nalazimo da je naša misao o odnosu svega saznanja prema njegovome predmetu u neku ruku nužna; tako se predmet, smatra kao nešto što se opire tome da naša saznanja budu proizvoljna i neodređena, i što zahtjeva da su ona na neki način određena a priori, jer naša saznanja ukoliko se odnose na neki predmet moraju se nužnim načinom i među sobom slagati

u njihovome odnosu prema tome predmetu, to jest moraju imati ono jedinstvo koje sačinjava pojam o jednome predmetu.

Ali pošto imamo posla samo sa raznovrsnošću naših predstava, a ono X koje im odgovara (tj. predmet), pošto treba da se razlikuje od svih naših predstava, nije za nas ništa, to je jasno da jedinstvo koje predmet čini nužnim može biti samo i jedino formalno jedinstvo svijesti u sintezi raznovrsnih predstava. Zato kažemo: mi saznajemo predmet ako smo u raznovrsnosti opažaja proizveli sintetično jedinstvo. Ali ovo sintetično jedinstvo nije moguće ako se opažaj nije mogao proizvesti posredstvom jedne takve funkcije sinteze prema nekome pravilu koja reprodukciju raznovrsnosti čini a priori nužnom, a pojam u kome se ova raznovrsnost ujedinjuje mogućim. Tako mi zamišljamo sebi neki trougao kao predmet onda kada imamo svijest o spajanju triju pravih linija slično nekome pravilu, po kome u svako doba jedan takav opažaj može biti prikazan. Ovo jedinstvo pravila određuje svaku raznovrsnost i ograničava je na uslove koji čine mogućim jedinstvo apercepcije, a pojam toga jedinstva jeste predstava o predmetu = X, koji ja zamišljam predstavom poznatih predikata jednoga trougla.

Svako saznanje zahtjeva neki pojam, pa ma kako da je on nesavršen i nejasan. Pojam je po svojoj formi uvijek nešto opšte i što služi kao pravilo. Tako pojam tijela, zahvaljujući jedinstvu raznovrsnosti koja se zamišlja posredstvom njega, služi kao pravilo za naše saznanje spoljašnjih pojava. Ali on može da bude pravilo za opažaje samo na taj način: što u datim pojavama predstavlja nužnu reprodukciju njihove raznovrsnosti, to jest sintetično (um jetno)jedinstvo u svijesti o njima. Tako pri opažanju nečega izvan nas, pojam tijela čini

***nužnom* predstavu prostora, a sa njom i predstavu neprodornosti, oblika itd.**

U osnovi svake nužnosti leži uvijek jedan* transcendentalan *uslov. Prema tome, mora se naći neki transcendentalan osnov jedinstva svijesti u sintezi raznovrsnosti svih naših opažaja, pa dakle takođe u sintezi pojmova o objektima uopšte, a prema tome i svih predmeta iskustva; bez toga transcendentalnog osnova ne bi bilo moguće da za naše opažaje zamislimo ma koji predmet, jer predmet nije ništa više već ono nešto o čemu pojam izražava jednu takvu nužnost sinteze.

Ovaj praosnovni i transcendentalni uslov jeste samo i jedino transcendentalna apercepcija. ***Svijest o samome sebi, prema odredbama našega stanja pri unutrašnjem opažanju, jeste čisto empirička, u svakome trenutku promjenljiva; u ovoj rijeci unutrašnjih pojava ne može da postoji nikakvo Ja koje stoji ili ostaje; ta svijest o samome sebi obično se naziva unutrašnjim čulom ili empiričkom apercepcijom. Ono što se nužnim načinom mora predstaviti kao numerički identično, to ne može na osnovu empiričkih činjenica da se zamisli kao takvo. Mora da postoji neki uslov koji svakome iskustvu prethodi i čini ga mogućim; ovo iskustvo treba da pribavi značenje jednoj takvoj transcendentalnoj pretpostavci.***

I, zaista, u nama nisu moguća nikakva saznanja, nikakva njihova uzajamna veza i jedinstvo bez onoga jedinstva svijesti koje prethodi svima činjenicama opažanja i u odnosu prema kome jedino svaka predstava o predmetima jeste moguća. Ovu čistu praosnovnu nepromjenljivu svijest hoću da nazovem transcendentalnom apercepcijom. ***Da ona to ime zaslužuje, jasno je iz toga što je čak i najčistije objektivno jedinstvo, to jest jedinstvo pojmova a priori (prostor i vrijeme) moguće samo na***

osnovu odnosa opažaja prema njoj. Prema tome, numeričko jedinstvo ove apercepcije leži isto tako a priori u osnovi svih pojmova kao što raznovrsnost prostora i vremena leži u osnovi svih opažaja čulnosti.

Ali upravo ovo transcendentalno jedinstvo apercepcije čini iz svih mogućih pojava, koje uopšte mogu postojati zajedno u jednome iskustvu, jedan spoj, vezujući sve ove predstave u skladu sa zakonima. Jer zaista ovo jedinstvo svijesti ne bi bilo moguće ako duh u saznanju raznovrsnosti ne bi mogao da bude svjestan indentiteta funkcije kojom je on (» vas, ili jedinstvo aprehenzije, ili »to« odnosi se na duh «) sintetički (umije tno) spaja u jednome saznanju. Prema tome, praosnovna i nužna svijest o identitetu našega Ja jeste u isto vrijeme svijest o jednome isto tako nužnom jedinstvu sinteze svih pojava slično pojmovima, to jest slično prema pravilima koja sve pojave ne samo čine takvima da se nužno mogu reprodukovati, već na taj način određuju za njihove opažaje predmet, to jest pojam o nečemu u čemu su pojave nužnim načinom povezane među sobom; jer, zaista, duh ne bi mogao da zamisli identitet sama sebe u raznovrsnosti svojih predstava, i to a priori, kada ne bi imao pred sobom identitet svoje radnje koja svaku sintezu aprehenzije (koja je empirička) podvrgava jednom transcendentalnom jedinstvu i, prije svega, čini njenu vezu mogućom prema pravilima a priori. Sada ćemo moći pravilnije da odredimo naš pojam (»naše pojmove«) o predmetu uopšte. Sve predstave imaju kao predstave svoj predmet i sa svoje strane opet mogu biti predmeti drugih predstava. Jedini predmeti koji nam mogu biti dati neposredno jesu pojave, a ono u njima što se odnosi neposredno na predmet zove se opažaj. Ipak ove pojave nisu stvari po sebi, već samo predstave koje sa

svoje strane opet imaju svoj predmet, koji mi prema tome ne možemo opažati, zbog čega se može zvati neempirički, to jest transcendentalan (zamišljen, pomišljen) predmet = X.

Čist pojam o ovome transcendentalnom predmetu (koji je zaista uvijek isto = X u svim našim saznanjima) jeste ono što je uopšte u stanju da svima našim empiričkim pojmovima pribavi odnos prema nekome predmetu, to jest objektivni realitet. Ali ovaj pojam ne može da sadrži u sebi nikakav određeni opažaj, te se, prema tome, može odnositi samo i jedino na ono jedinstvo koje se mora nalaziti u raznovrsnosti saznanja ukoliko ova raznovrsnost stoji u odnosu prema nekome predmetu. Ali ovaj odnos nije ništa drugo nego nužno jedinstvo svijesti, te, prema tome, i jedinstvo sinteze raznovrsnosti posredstvom zajedničke funkcije duha, koja vezuje ovu raznovrsnost u jednu predstavu. Pošto ovo jedinstvo mora da se smatra kao a priori nužno (jer bi inače saznanje bilo bez predmeta), to će se i odnos prema jednom transcendentalnom predmetu, to jest objektivni realitet našega empiričkoga saznanja zasnivati na transcendentalnom zakonu, po kome: ukoliko posredstvom pojava treba da nam budu dati predmeti, sve one moraju da stoje pod pravilima a priori sintetičnog (umije tnog) jedinstva predmeta, na osnovu kojih pravila jedino jeste moguć njihov odnos u empiričkom opažanju, to jest: u iskustvu pojave moraju stajati isto tako pod uslovima nužnoga jedinstva apercepcije, kao što u prostom opažanju moraju stojati pod formalnim uslovima prostora i vremena; štaviše, svako saznanje moguće je tek na osnovu onih uslova nužnog jedinstva apercepcije.

4

PRETHODNO OBJAŠNJENJE MOGUĆNOSTI KATEGORIJA KAO SAZNANJA A PRIORI

Postoji samo jedno iskustvo u kome se svi opažaj i predstavljaju u opštoj i zakonskoj povezanosti: isto tako kao što postoje samo jedan prostor i vrijeme u kome se nalaze sve forme pojava i svi odnosi bića i nebića. Kada se govori o različitim iskustvima, onda se u stvari imaju u vidu samo različiti opažaji ukoliko oni pripadaju jednom i istom opštem iskustvu. Opšte i sintetično (umjetno) jedinstvo opažaja sačinjava u stvari upravo formu iskustva, i iskustvo nije ništa drugo nego sintetično (umjetno) jedinstvo opažaja izvedeno prema pojmovima.

Jedinstvo sinteze, zasnovano na empiričkim pojmovima, bilo bi sasvim slučajno, i kada se ovi empirički pojmovi ne bi zasnivali na nekom transcendentalnom osnovu jedinstva, onda bi se moglo desiti da naša duša bude ispunjena jednim haosom od pojava, a da ipak iz njih nikada ne bi moglo postati iskustvo. Ali tada bi se izgubio takođe svaki odnos saznanja prema predmetima, jer bi iskustvu nedostajala veza koja se izvodi u skladu sa opštim i nužnim zakonima; prema tome, ono bi bilo opažanje bez misli, ali nikada saznanje, te dakle ono bi za nas bilo tako reći ništa.

Uslovi a priori nekoga mogućeg iskustva uopšte jesu u isto vrijeme uslovi mogućnosti predmeta iskustva. Ja sada tvrdim: gore (»samo«) ***navedene kategorije nisu ništa drugo do*** uslovi mišljenja za neko moguće iskustvo, kao što prostor i vrijeme sadrže u sebi uslove opažanja ***za to isto iskustvo. Prema tome,***

kategorije su takođe osnovni pojmovi na osnovu kojih se uopšte zamišljaju objekti za pojave, te dakle one a priori imaju objektivno značenje; to je ono što smo zapravo htjeli da znamo.

Međutim, mogućnost ovih kategorija i, štaviše, njihova nužnost zasnivaju se na odnosu u kome cjelokupna *čulnost*, *a sa njom i sve moguće pojave stoje prema praosnovnoj* *apercepciji*, *u kojoj sve mora nužnim načinom da se saobrazi* (»povinuje, podredi«) *uslovima opšteg jedinstva samosvijesti, to jest mora da se potčini opštim* *funkcijama* *sinteze, to jest sinteze izvedene u skladu s pojmovima, pošto samo u njoj apercepcija može da dokaže a priori svoj opšti i nužni* *identitet*. *Tako pojam* *uzroka* *nije ništa drugo nego sinteza (onoga što slijedi u vremenu sa drugim pojavama) izvedena slično* pojmovima, *i bez takvog jedinstva koje se oslanja na pravilo* *a priori* *i koje podvrgava sebi pojave ne bi bilo moguće potpuno i opšte, to jest nužno jedinstvo svijesti u raznovrsnosti opažaja. Ali u tome slučaju opažaji ne bi pripadali nikakvom iskustvu, te ne bi imali objekta i bili bi samo jedna slijepa igra predstava, to jest bili bi nešto niže od sna.*

Prema tome, svi pokušaji koji se čine da se ovi čisti pojmovi (kategorije) razuma izvedu iz iskustva, te da im se prizna samo neko *empiričko* *porijeklo jesu apsolutno nekorisni i uzaludni. Neću ništa da govorim o tome što, na primjer, pojam* *uzroka* *sadrži u sebi karakter nužnosti koju ne može dati nikakvo iskustvo, koje nam zaista pokazuje da poslije jedne pojave obično dolazi nešto drugo, ali nam ne pokazuje da ono nužnim načinom mora doći poslije nje, niti da se iz nje kao jednog uslova može a priori i sasvim uopšte izvesti posljedica. Međutim, ono empiričko pravilo* *asocijacije* *koje se mora pretpostaviti kao opšte kad god se tvrdi: da je sve u nizu događaja tako potčinjeno*

pravilima da se nikada ne može dogoditi nešto čemu ne prethodi nešto drugo poslije čega ono stalno dolazi; to kao zakon prirode, na čemu se ono osniva, pitam ja, i kako je moguća sama ta asocijacija? Osnov mogućnosti asocijacije raznovrsnosti ukoliko se on (»to«) ***nalazi u objektu zove se*** afinitet raznovrsnosti***. Prema tome, ja pitam kako vi sebi objašnjavate potpuni afinitet pojava (na osnovu koga one stoje pod stalnim zakonima i moraju potpadati pod njih)?***

Na osnovu mojih osnovnih stavova ovaj afinitet je potpuno razumljiv. Sve moguće pojave pripadaju kao predstave cijeloj mogućoj samosvijesti. Ali od ove samosvijesti, kao jedne transcendentalne predstave, numerički identitet jeste nerazdvojan i a priori je izvjestan, jer bez posredstva ove praosnovne apercepcije ništa ne može da uđe u saznanje. Pošto ovaj identitet mora nužnim načinom da uđe u sintezu svake raznovrsnosti pojava, ukoliko ona treba da postane empiričko saznanje, to su pojave potčinjene uslovima a priori sa kojima njihova sinteza (aprehenzije) mora da bude u potpunom skladu. Ali predstava, o jednom opštem uslovu, prema kome se može postaviti neka raznovrsnost (dakle, na jedan isti način), zove se pravilo***; ona će se zvati*** zakon ***ako se jedna raznovrsnost mora tako postaviti. Prema tome, sve pojave stoje u potpunoj uzajamnoj vezi prema nužnim zakonima, te, dakle, nalaze se u nekom*** transcendentalnom afinitetu ***iz koga*** empirički ***afinitet proizlazi kao njegova prosta posljedica.***

Da se priroda mora upravljati prema našem subjektivnom osnovu apercepcije i, štaviše, da od njega mora zavisiti u pogledu svoje zakonitosti, to zaista zvuči vrlo čudno i besmisleno. Međutim, ako se uzme u obzir da je ova priroda po sebi samo i jedino skup pojava, te, dakle, da nikako nije stvar po

sebi*, već samo jedna množina predstava u *svijesti*, onda se ne treba čuditi tome što je mi samo u radikalnoj moći svega našeg saznanja, to jest u transcendentalnoj *apercepciji* možemo vidjeti u onome jedinstvu zbog koga se ona jedino može nazvati objektom svega mogućeg iskustva, to jest prirodom; i što upravo zbog toga i možemo saznati ovo jedinstvo *a priori*, te, dakle, kao *nužno*, čega bismo se morali odreći kada bi priroda bila data** po sebi, nezavisno od prvih izvora našega mišljenja. Jer u tome slučaju ja ne bih znao otkuda bismo mogli uzeti sintetične (umjetne) stavove jednog takvog opšteg jedinstva prirode, pošto bismo ih tada morali uzeti od predmeta same prirode. Ali pošto bi se to moglo desiti samo empirički, to bi se otuda moglo izvesti samo i jedino neko slučajno jedinstvo koje ni izbliže ne dostiže onu nužnu vezu koja se ima u vidu kada se govori o prirodi.***

Treći odsjek

dedukcije čistih pojmova razuma

O ODNOSU RAZUMA PREMA PREDMETIMA UOPŠTE I O MOGUĆNOSTI NJIHOVOG SAZNANJA A PRIORI

Sada ćemo da izložimo ujedno i u vezi onog što smo u prošlome odsjeku izložili odvojeno i posebno. Postoje tri subjektivna izvora saznanja na kojima se zasniva mogućnost iskustva uopšte i saznanja njegovih predmeta: čulo, uobrazilja i apercepcija***. Svaki od ovih izvora može se posmatrati kao empirički, to jest u primjeni na date pojave, ali svi oni su isto tako elementi ili osnovi *a priori* koji čine mogućom i samu tu***

empiričku primjenu. Čulo ***predstavlja pojave empirički u*** opažaju, uobrazilja u asocijaciji ***(i reprodukciji)***, apercepcija u rekogniciji, ***to jest u*** empiričkoj svijesti ***o identitetu ovih reproduktivnih predstava sa pojavama na osnovu kojih su one bile date.***

Međutim, u osnovi svih opažaja leži a priori ***čisto opažanje (a ako ih posmatramo kao predstave, onda u osnovi opažaja leži forma unutrašnjeg opažanja,*** vrijeme***), u osnovi asocijacije čista sinteza uobrazilje i u osnovi empiričke svijesti čista apercepcija, to jest opšti identitet nas samih u svima mogućim predstavama.***

Ali ako hoćemo da istražujemo unutrašnji osnov ove veze predstava sve dotle dok ne prodremo do one tačke u koju se sve one moraju steći da tek u njoj dobiju jedinstvo saznanja za neko moguće iskustvo, onda moramo početi od čiste apercepcije. Svi opažaji nisu za nas ništa i ne tiču nas se apsolutno ništa, ako ne mogu da budu primljeni u svijest, pa bilo da na nju utiču neposredno (tj. direktno) ili posredno; i samo je na osnovu toga saznanje moguće. Opšteg indentiteta nas samih ***u pogledu svih predstava koje ikada mogu pripadati našem saznanju mi smo*** a priori ***svjesni kao jednog nužnog uslova mogućnosti svih predstava (jer one predstavljaju nešto u meni samo na taj način što sa svima ostalim predstavama*** (»sve«) ***pripadaju jednoj*** (»svakoj«) ***svijesti, te dakle što bar u njoj moraju biti u stanju da se spoje). Ovaj princip važi a priori i može se zvati transcendentalni princip jedinstva cjelokupne raznovrsnosti naših predstava (te dakle i predstava u opažanju). Ali jedinstvo raznovrsnosti u jednome subjektu jeste sintetično (umjetno); prema tome, čista apercepcija daje jedan princip sintetičnog***

(umjetnog) jedinstva raznovrsnosti u svakom mogućem opažanju. *

---

* *Treba obratiti pažnju na ovaj stav, pošto je on od velikog značaja. Sve predstave imaju nužan odnos prema nekoj mogućoj empiričkoj svijesti; jer kad one taj odnos ne bi imale i kada bi bilo potpuno nemoguće da mi toga odnosa postanemo svjesni, onda bi to značilo isto kao kad one ne bi ni postojale. Ali svaka empirička svijest ima neki nužan odnos prema jednoj transcendentalnoj svijesti (koja prethodi svakome posebnom iskustvu), a to je prema svijesti o meni samome kao praosnovnoj apercepciji. Prema tome, apsolutno je nužno da u mome saznanju svaka svijest pripada jednoj svijesti (o meni samome). Ovdje postoji jedno sintetično (umjetno) jedinstvo raznovrsnosti (svijesti) koje se saznaje* a priori *(tj. prije) i koje služi kao osnov za sintetične stavove a priori, koji se odnose na čisto mišljenje upravo tako kao što prostor i vrijeme služe kao osnov za iste takve sintetične stavove koji se odnose na formu čistog opažanja. Sintetični (umjetni) stav: da sve raznovrsne empiričke svijesti moraju biti povezane u jednoj jedinoj samosvijesti jeste apsolutno prvi i sintetičan osnovni stav našega mišljenja uopšte. Ali ne treba izgubiti iz vida da čista predstava* Ja *u odnosu prema svima drugim predstavama (čije kolektivno jedinstvo ona čini mogućim) jeste transcendentalna svijest. Ova predstava može biti jasna (empirička svijest) ili nejasna, do toga nam ovdje nije stalo, pa ni do realiteta te empiričke svijesti, već do toga što se mogućnost logičke forme svega saznanja zasniva nužnim načinom na odnosu prema ovoj apercepciji kao jednoj moći.*

Ali ovo* sintetično *jedinstvo pretpostavlja jednu sintezu ili je u sebi obuhvata, te, ako to sintetično jedinstvo treba da je a priori ***nužno, onda i ova sinteza mora da bude sinteza*** a priori ***(ranije, prije). Prema tome,* transcendentalno *jedinstvo* apercepcije *odnosi se prema čistoj sintezi uobrazilje kao prema jednome uslovu a priori mogućnosti svega sastavljanja raznovrsnosti u jedno saznanje. Međutim, a priori (to prije, ranije) može postati samo*** produktivna sinteza uobrazilje***; jer* reproduktivna *sinteza osniva se na uslovima iskustva. Prema tome, princip nužnog jedinstva čiste (produktivne) sinteze uobrazilje jeste*** prije ***apercepcije osnov mogućnosti svega saznanja, naročito iskustva.***

Sintezu raznovrsnosti u uobrazilji nazivamo transcendentalnom ako se ona bez razlike ***opažaja odnosi*** a priori ***samo i jedino na vezu raznovrsnosti, a jedinstvo ove sinteze naziva se transcendentalnim ako se ono u odnosu prema praosnovnom jedinstvu apercepcije predstavlja kao*** a priori ***nužno. Pošto osnovno jedinstvo apercepcije leži u osnovi mogućnosti svega saznanja, to transcendentalno jedinstvo sinteze uobrazilje predstavlja čistu formu svega mogućeg saznanja, te prema tome pomoću nje se moraju predstaviti*** a priori ***svi predmeti mogućeg iskustva.***

Jedinstvo apercepcije u odnosu prema sintezi uobrazilje jeste razum***, a to isto jedinstvo, ukoliko se odnosi na*** transcendentalnu sintezu uobrazilje, jeste čisti razum***. Prema tome, u razumu se nalaze čista saznanja a priori koja u sebi sadrže nužno jedinstvo čiste sinteze uobrazilje u odnosu prema svima mogućim pojavama. To su*** kategorije***, to jest čisti pojmovi razuma. Prema tome,* dabome*, ljudska empirička moć***

saznanja sadrži nužnim načinom u sebi jedan razum koji se odnosi na sve predmete čula, premda samo posredstvom opažaja i njegove sinteze u uobrazilji, i pod kojim zbog toga stoje sve pojave kao datosti za neko moguće iskustvo. Pošto ovaj odnos pojava prema mogućem iskustvu ima isto tako karakter nužnosti (jer, bez iskustva mi posredstvom pojava ne bismo dobijali nikakvo saznanje, te nas se one ne bi ništa ticale), to otuda izlazi da je čisti razum posredstvom kategorija ***jedan formalan i sintetičan (umjetni) princip svih iskustava i da pojave stoje u*** nužnom odnosu prema razumu**.**

Sada ćemo da izložimo ovu nužnu vezu razuma sa pojavama posredstvom kategorija i u tome cilju počet ćemo odozdo, to jest, od onoga što je empiričko. Prvo što nam je dato jeste pojava, koja se zove opažaj ako je spojena sa sviješću (bez odnosa prema nekoj bar mogućoj svijesti pojava ne bi mogla nikada postati za nas predmet saznanja, te dakle za nas ne bi bila ništa, i, pošto po sebi nema nikakvog realiteta, već postoji samo u saznanju, ona uopšte ne bi bila ništa). Ali pošto svaka pojava sadrži u sebi neku raznovrsnost, to jest u svijesti se nalaze razni opažaji po sebi ***rastureni i odvojeni jedan od drugog, to je potrebna neka njihova*** veza ***koju oni u samome čulu ne mogu imati. Prema tome, u nama postoji jedna aktivna moć sinteziranja te raznovrsnosti koju mi nazivamo uobraziljom; njenu radnju, izvedenu neposredno na opažajima, ja nazivam aprehenzijom****

---

* ***Da je uobrazilja jedan nužni sastavni dio samoga opažanja, na to nije dosad mislio još nijedan*** psiholog**. *To dolazi dijelom zato što se ova moć ograničavala samo na***

reproducije, a dijelom zato što se mislilo da nam čula ne samo daju utiske, već da ih štaviše spajaju i da proizvode slike predmeta, dok je, međutim, za to bez sumnje potrebno još nešto više osim prijemčivosti za utiske, a to je jedna funkcija sinteze utisaka.

Uobrazilja treba da svede raznovrsnost opažaja na neku sliku; ona mora dakle prethodno da primi utiske u svoju djelatnost, to jest da ih aprehenzira.

Međutim, jasno je da čak ni ova aprehenzija sama za sebe ne bi proizvela nikakvu sliku niti kakvu vezu utisaka kada ne bi postojao neki subjektivan osnov koji čini da se jedan opažaj od koga je svijest prešla ka drugome opažaju obnovi i pridruži uz sledeće opažaje, i koji na taj način izlaže cijele nizove opažaja, to jest kada ne bi postojala neka reproduktivna moć uobrazilje koja je tako isto samo empiričkoga karaktera.

Ali pošto među predstavama ne bi postala nikakva određena veza ako bi se one međusobno reprodukovale bez razlike onako kako se slučajno susreću zajedno, zbog čega bi postalo samo neko njihovo nepravilno gomilanje, te dakle ne bi bilo nikakvog saznanja, to njihova reprodukcija mora da ima neko pravilo po kome se jedna predstava radije spaja u uobrazilju sa ovom nego sa nekom drugom predstavom. Ovaj subjektivni i empirički *osnov reprodukcije prema pravilima zove se* asocijacija *predstava.*

Međutim, ako ovo jedinstvo asocijacije ne bi takođe imalo još neki objektivan razlog, na osnovu koga ne bi bilo moguće (» *ili,* Međutim .... tako da bi bilo moguće da uobrazilja aprehenzira pojave drukčije, a ne samo...«) *da uobrazilja*

aprehenzira pojave drukčije osim pod uslovom jednoga mogućeg sintetičnog jedinstva ove aprehenzije, onda bi bilo sasvim slučajno i to što su predstave takve da mogu stupiti u sastav ljudskoga saznanja. Jer zaista, iako bismo pri tom imali sposobnost asociranja opažaja, ipak bi po sebi bilo sasvim neodređeno i slučajno da li su oni takvi da se mogu asocirati; i u slučaju da oni nisu takvi, bila bi moguća jedna masa opažaja, pa i neka čitava čulnost u kojoj bi se moglo nalaziti mnogo empiričke svijesti u mome duhu, ali bi ona bila podvojena (tj. udvostručena) i ne bi ulazila u sastav moje svijesti o meni samome, a to je nemoguće. Jer ja mogu povodom svakog opažaja samo na osnovu toga reći da sam ga svjestan, što sve opažaje ubrajam u jednu svijest (praosnovnu apercepciju). Prema tome, mora da postoji neki objektivni osnov, to jest osnov koji se može uvidjeti a priori prije svih empiričkih zakona uobrazilje, a na kome se zasniva mogućnost, štaviše nužnost jednog zakona koji se proteže na sve pojave, po kome se sve pojave moraju smatrati kao takve čulne datosti koje se po sebi mogu asocirati i koje stoje pod pravilima opšteg spajanja u reprodukciji. Ovaj objektivni osnov svih asocijacija pojava ja zovem njihov afinitet. Ali mi njega možemo naći samo i jedino u osnovnom stavu jedinstva apercepcije u pogledu svih saznanja koja treba da pripadaju meni. Prema ovome osnovom stavu apsolutno je potrebno da sve pojave tako uđu u svijest ili da budu tako aprehendirane da se podudaraju sa jedinstvom apercepcije, a to bi bilo nemoguće bez sintetičnog jedinstva u njihovoj vezi, koja je prema tome isto tako objektivno nužna.

Prema tome, objektivno jedinstvo svake (empiričke) svijesti u jednoj svijesti (u praosnovnoj apercepciji) jeste nužni uslov čak svakog mogućeg opažaja, i afinitet svih pojava (bliski ili

dalji) jeste nužna posljedica jedne sinteze u uobrazilji koja je (od prije) a priori zasnovana na pravilima.

I tako je uobrazilja takođe jedna moć sinteze a priori, zbog čega je mi zovemo produktivna uobrazilja. Ukoliko ona u pogledu cjelokupne raznovrsnosti pojave ima za cilj samo i jedino nužno jedinstvo u njenoj sintezi, utoliko se ovo nužno jedinstvo može nazvati transcendentalnom funkcijom uobrazilje. Zato je zaista čudnovato, ali se ipak iz dosadašnjeg izlaganja dovoljno jasno vidi da je samo posredstvom ove transcendentalne funkcije uobrazilje moguć štaviše i sam afinitet pojava, a sa njim zajedno i asocijacija, posredstvom ove najzad i reprodukcija po zakonima, to jest samo iskustvo: jer bez te transcendentalne funkcije ne bi se nikakvi pojmovi o predmetima slili u jedno iskustvo.

Jer zaista, Ja *(čiste apercepcije) koje stoji i ostaje sačinjava korelat svih naših predstava, ukoliko ih samo možemo postati svjesni, i svaka svijest pripada isto tako jednoj čistoj apercepciji koja sve obuhvata, i kako god što svaki čulni opažaj kao predstava pripada jednom čistom unutrašnjem opažaju, to jest vremenu. Ali ova apercepcija mora da se pridruži čistoj uobrazilji, da bi njenu funkciju učinila* intelektualnom*. Jer sinteza uobrazilje, premda a priori izvedena, ipak je po sebi uvijek čulna, pošto spaja raznovrsnost samo tako kako se ona javlja u opažanju, na primjer oblik trougla. Međutim, pojmovi koji pripadaju razumu moći će da postanu na osnovu odnosa raznovrsnosti prema jedinstvu apercepcije, ali samo posredstvom uobrazilje u njenom odnosu prema čulnom opažanju.*

Mi dakle imamo čistu uobrazilju kao jednu osnovnu moć ljudske duše i ona leži a priori u osnovi svega saznanja. Pomoću

nje mi dovodimo u vezu raznovrsnost opažaja, s jedne strane, i sa uslovom nužnoga jedinstva čiste apercepcije, s druge strane. Obje najudaljenije tačke, a to su čulnost i razum moraju da stoje u nužnoj vezi posredstvom ove transcendentalne funkcije uobrazilje; jer inače bi oni zaista davali pojave, ali nikako i predmete jednog empiričkog saznanja, to jest nikakvo iskustvo. Realno iskustvo koje se sastoji iz aprehenzije, asocijacije, (reprodukcije,) najzad iz rekognicije pojava, sadrži u ovoj posljednjoj i najvišoj moći (čisto empiričkih elemenata iskustva) pojmove koji čine mogućim formalno jedinstvo iskustva, a sa njim i cjelokupno objektivno važenje (istinitost) empiričkog saznanja. Ovi osnovi rekognicije raznovrsnosti ukoliko se tiču samo forme iskustva uopšte ***jesu*** one kategorije***. Na njima se, dakle, zasniva cjelokupno formalno jedinstvo u sintezi uobrazilje, a posredstvom njega i formalno jedinstvo njihove empiričke upotrebe (u rekogniciji, reprodukciji, asocijaciji, aprehenziji), i tako naniže do pojava, jer pojave samo pomoću onih elemenata mogu da pripadaju saznanju, i (***»jer pojave samo pomoću onih elemenata saznanja mogu uopšte da pripadaju našoj svijesti, to jest nama samima«***) uopšte našoj svijesti, to jest nama samima.***

Prema tome, poredak i pravilnost kod pojava koje nazivamo prirodom ***unosimo mi sami u njih, i da ih mi ili priroda naše svijesti nije unijela u pojave, mi ih tu ne bismo mogli naći. Jer zaista ovo jedinstvo prirode treba da je nužno, to jest a priori izvjesno jedinstvo veze pojava. Ali na koji bismo način mi mogli da proizvedemo neko sintetično (umjetno) jedinstvo a priori kada se u praosnovnim izvorima saznanja u našoj svijesti ne bi nalazili a priori subjektivni osnovi takvoga jedinstva i kada ti subjektivni uslovi ne bi u isto vrijeme važili***

objektivno, pošto oni predstavljaju subjektivne razloge na osnovu kojih se uopšte jedan objekat može saznati u iskustvu.

Mi smo gore definisali razum ***na više načina: kao spontanitet saznanja (nasuprot receptivitetu čulnosti), kao moć mišljenja, ili kao moć obrazovanja pojmova, ili kao moć suđenja; sve ove definicije, posmatrane izbliže, izlaze na isto. Sada razum možemo okarakterisati kao moć pravila. Ova oznaka je plodnija i dublje zadire u njegovu suštinu. Čulnost nam daje forme (opažanja), a razum pravila. Razum je stalno zaposlen time da pregleda pojave sa ciljem da bi na njima otkrio neko pravilo. Pravila, ukoliko su objektivna (»***Pravila, ukoliko definišu egzistenciju kao nužnu***«) (to jest ukoliko nužno ulaze u sastav saznanja predmeta) zovu se zakoni. Iako mi saznajemo mnoge zakone na osnovu iskustva, ipak su oni samo naročite odredbe još viših zakona, među kojima najviši (pod kojima stoje svi ostali zakoni) proizlaze a priori iz samoga razuma, a nisu uzeti iz iskustva, već naprotiv pribavljaju pojavama njihovu zakonitost, te upravo na taj način moraju da čine iskustvo mogućim. Prema tome, razum nije samo moć koja upoređivanjem pojava postavlja sebi pravila: on sam jeste zakonodavstvo za prirodu, to jest bez razuma prirode uopšte ne bi bilo, to jest ne bi bilo sintetičnog (umjetnog) jedinstva raznovrsnosti pojava u skladu s pravilima (jer pojave kao takve ne mogu postojati izvan nas, već postoje samo u našoj čulnosti). Ali čulnost (»***priroda***«) kao predmet saznanja u jednom iskustvu zajedno sa svim onim što se u njoj može nalaziti moguća je samo u jedinstvu apercepcije. A jedinstvo apercepcije (»***dakle***«) jeste transcendentalan osnov nužne zakonitosti svih pojava u iskustvu. Ovo isto jedinstvo apercepcije jeste u odnosu prema jednoj raznovrsnosti predstava (to jest, da bi se ova***

raznovrsnost odredila polazeći od jedne jedine predstave) pravilo, a moć koja daje ova pravila jeste razum. I tako sve pojave kao moguća iskustva leže isto tako u razumu a priori i od njega dobijaju svoju formalnu mogućnost, kao što one kao prosti opažaji leže u čulnosti koja ih čini mogućim po njihovoj formi.

Ma kako pretjerano i ma kako besmisleno zvučalo kada se kaže: sam razum jeste izvor zakona prirode, pa dakle i formalnog jedinstva prirode, ipak je jedno takvo tvrđenje tačno i stoji u saglasnosti sa predmetom, i to sa iskustvom. Zaista, empirički zakoni kao takvi ne mogu nikako voditi svoje poreklo iz čistoga razuma isto tako kao što se ni neizmjerna raznovrsnost pojava ne može dovoljno shvatiti na osnovu čiste forme čulnoga opažanja. Ali ipak svi empirički zakoni jesu samo naročite odredbe čistih zakona razuma; stojeći pod čistim zakonima razuma i u saglasnosti sa njihovom normom, empirički zakoni tek postaju mogući, a i pojave dobijaju na taj isti način zakonsku formu; na isti način sve pojave, bez obzira na razlike u njihovoj empiričkoj formi, moraju ipak biti uvijek u saglasnosti sa uslovima čiste forme čulnosti.

Čist razum dakle jeste u kategorijama zakon sintetičnog jedinstva svih pojava i on tek time i u prvom redu čini iskustvo u njegovoj formi mogućim. Mi u transcendentalnoj dedukciji kategorija nismo imali da učinimo ništa više nego da objasnimo ovaj odnos razuma prema čulnosti, a posredstvom čulnosti i njegov odnos prema svima predmetima iskustva, te dakle da objasnimo objektivno važenje čistih pojmova razuma a priori i da na taj način utvrdimo njihovo porijeklo i njihovu istinitost.

Sažet prikaz o tačnosti i jedinoj mogućnosti ove dedukcije čistih pojmova razuma

Kada bi predmeti kojima se naše saznanje bavi bili stvari po sebi, onda o njima ne bismo mogli da imamo nikakve pojmove a priori***. Jer zaista, otkuda bismo mogli da dobijemo te pojmove? Ako bismo ih dobili od objekta (da ne ispitujemo ovdje još jedanput kako bi nam objekat u tome slučaju mogao biti poznat), onda bi naši pojmovi bili samo empirički, a nikako pojmovi*** a priori***. A ako bismo te pojmove uzimali iz nas samih, onda ono što je samo u nama ne može da odredi svojstvo jednoga predmeta koji se razlikuje od naših predstava, to jest ono ne može da bude razlog toga zašto treba da postoji neka stvar kojoj pripada tako nešto kao što je ono što se nalazi u našim mislima i zašto, naprotiv, svaka ova predstava nije prazna. Međutim, ako uopšte imamo posla samo sa pojavama, onda je ne samo moguće već je i nužno da izvjesni pojmovi a priori dolaze*** prije ***empiričkog saznanja predmeta. Jer kao pojave one sačinjavaju jedan predmet koji se nalazi samo u nama, pošto se jedna prosta modifikacija naše čulnosti nikako ne nalazi izvan nas. Dakle, čak ova predstava: da sve ove pojave, dakle, da svi predmeti kojima se možemo baviti jesu svi skupa u meni, to jest odredbe su moga identičnoga*** Ja***, čak i ta predstava, velim, izražava opšte jedinstvo pojava kao nužno u jednoj ili istoj apercepciji. A u ovome jedinstvu moguće svijesti sastoji se takođe forma svega saznanja o predmetima, (posredstvom koje se forme, raznovrsnosti zamišljaju kao da pripadaju*** jednom ***objektu). Prema tome, način na koji raznovrsnost čulne predstave (opažaja) pripada jednoj svijesti dolazi*** prije ***svih saznanja predmeta kao njihova intelektualna***

forma, pa i sam *sačinjava jedno formalno saznanje a priori svih predmeta uopšte ukoliko se oni zamišljaju (kao kategorije). Sinteza ovih predmeta posredstvom čiste uobrazilje i jedinstvo svih predstava u odnosu prema praosnovnoj apercepciji dolaze* prije *svakog empiričkog saznanja. Prema tome, čisti pojmovi razuma jesu mogući a priori, a u odnosu prema iskustvu su štaviše nužni samo zato što naše saznanje ima posla samo i jedino sa pojavama, čija mogućnost leži u nama samima i čija se veza i jedinstvo (u predstavi jednoga predmeta) nalaze samo u nama, zbog čega oni moraju dolaziti* prije *svakog iskustva i činiti ga mogućim u njegovoj formi. I iz toga osnova koji je od svih jedino moguć izvedena je naša dedukcija kategorija.*

DODATAK II.

Prvi paralogizam: supstancijaliteta

Ono čija je predstava apsolutni subjekat *naših sudova, te se zbog toga ne može upotrijebiti kao odredba neke druge stvari, jeste* supstancija.

Ja kao biće koje misli jesam apsolutni subjekat *svih mojih mogućih sudova, i ta predstava o meni samome ne može se upotrijebiti kao predikat ma koje druge stvari.*

Prema tome, ja sam kao biće koje misli (duša) supstancija.

KRITIKA PRVOGA PARALOGIZMA ČISTE PSIHOLOGIJE

U analitičkome dijelu transcendentalne logike mi smo pokazali: da čiste kategorije (a među njima i kategorija supstancije) nemaju po sebi apsolutno nikakvog objektivnog značenja, ako se pod njih ne podvede neki opažaj na čiju se raznovrsnost one kao funkcije sintetičnog (umjetnog) jedinstva mogu primijeniti. Bez toga one su samo funkcije nekoga suda bez sadržine. O svakoj stvari uopšte ja mogu reći da je ona supstancija, ukoliko je razlikujem od prostih predikata i odredaba stvari. Ali u svakom našem mišljenju Ja ***jeste subjekat, kome misli bitno pripadaju samo kao odredbe, te ovo*** **Ja** ***ne može da se upotrebi kao odredba neke druge stvari. Prema tome, svaki mora da smatra samog sebe nužnim načinom kao supstanciju, a mišljenje samo kao akcidencije svoje egzistencije i kao odredbe svoga stanja.***

Pa kakvu upotrebu treba da činim od ovoga pojma supstancije? Ja ni u kom slučaju ne mogu iz njega zaključiti da kao biće koje misli perzistiram **(»** perzistirati = uporno se održavati, ostajati**«)** ***sam za sebe, niti naravno da*** postajem ***i*** prestajem***, pa ipak pojam supstancijaliteta*** **(»** supstancijalitet = bitnost, samostalnost**«)** ***moga subjekta koji misli može mi poslužiti samo radi toga, inače bih potpuno mogao da ga se lišim.***

Da bi se ove osobine mogle izvesti samo iz čiste kategorije supstancije, za to nam nedostaju tolike stvari da mi naprotiv moramo uzeti za osnov postojanost nekoga datog predmeta iz iskustva, ako hoćemo da na njega primijenimo empirički upotrebljiv pojam supstancije. Međutim, kod našega stava mi

nismo uzeli za osnov nikakvo iskustvo, već smo zaključili jedino iz pojma odnosa koji svako mišljenje ima prema Ja kao onome zajedničkom subjektu kome ono bitno pripada. Permanentnost toga subjekta nikako ne bismo mogli utvrditi na osnovu nekog sigurnog posmatranja, čak i kada bismo to htjeli. Jer zaista, Ja se nalazi u svima mislima; ali sa tom predstavom nije vezan ni najmanji opažaj na osnovu koga bi se Ja moglo razlikovati od drugih predmeta opažanja. — Prema tome zaista se može primjetiti da se predstava o Ja javlja uvijek u svakome mišljenju, ali se ne primjećuje da je Ja neki opažaj koji stoji i ostaje i u kome bi se misli smjenjivale (kao nešto što prolazi).

Iz toga slijedi: da nam prvi zaključak uma u transcendentalnoj psihologiji otkriva samo neko prividno novo saznanje, time što stalni logički subjekat mišljenja izdaje za saznanje realnoga subjekta inherencije, o kome nemamo niti možemo imati ni najmanjeg saznanja, jer samo i jedino svijest može sve predstave da učini mislima, i prema tome u njoj kao transcendentalnome subjektu moraju se nalaziti svi naši opažaji, a mi pored ovog logičkog značenja Ja nemamo nikakvog saznanja o subjektu po sebi koji bi kao supstrat ležao u osnovi ovome Ja kao i svima mislima. Međutim, stav: duša je supstancija ***može se potpuno priznati, ako samo priznamo: da nas ovaj pojam ne vodi ni korak dalje i da ne služi kao osnov nijednom od običnih zaključaka važne racionalne psihologije, kao, na primjer, zaključku da duša i pored svih promjena neprekidno traje, pa čak i poslije smrti čovjeka, drugim riječima, ako samo priznamo da taj pojam označava samo jednu supstanciju u ideji, a ne u realnosti.***

Drugi paralogizam: simpliciteta **(» = jednostavnosti«)**

Ona stvar čija se radnja nikada ne može smatrati kao rezultat udruženih dejstava mnogih stvari jeste prosta***.***

Duša ili Ja koje misli jeste jedna takva stvar. Prema tome, dabome itd.

KRITIKA DRUGOG PARALOGIZMA TRANSCENDENTALNE PSIHOLOGIJE

To je Ahilova peta **(»** = slabost**«)** ***svih dijalektičkih zaključaka čiste psihologije, a ne neka prosta sofistička igra koju izmišlja neki dogmatičar da bi svojim tvrđenjima dao neku prolaznu jasnost, već je to jedan zaključak koji štaviše izgleda sposoban da izdrži najoštriju kritiku i da se održi i poslije najsavjesnijeg proučavanja. Evo njega.***

Svaka složena ***supstancija je agregat mnogih supstancija, a djelovanje nečeg složenog ili ono što njemu kao takvom pripada jeste agregat mnogih djelovanja ili akcidencija koje su razdeljene između mnogih supstancija. I zaista, jedno dejstvo koje proizlazi iz sadejstva mnogih supstancija koje djeluju moguće je samo u tom slučaju ako je ono samo jedno spoljašnje dejstvo (kao što, na primjer, kretanje jednoga tijela predstavlja udruženo kretanje svih njegovih delova). Međutim, drukčije stvar stoji sa mislima kao unutrašnjim*** akcidencijama ***koje pripadaju jednom svjesnom biću. Jer, pretpostavite da mišljenje pripada jednoj složenoj stvari, onda bi svaki dio te stvari sadržao u sebi jedan dio misli, a tek svi dijelovi skupa sadržali bi u sebi cijelu misao. Međutim, to je protivrječnost. Jer, pošto predstave koje su razdijeljene između različitih bića (na primjer, pojedine riječi nekoga stiha) ne sačinjavaju nikada***

jednu cijelu misao (jedan stih): to misao nikada ne može bitno da pripada nečem složenom kao takvom. Prema tome, misao je moguća samo u jednoj supstanciji koja nije agregat iz mnogih supstancija, te dakle koja je apsolutno prosta.*

*** Vrlo se lako može dati ovome dokazu uobičajena metodska tačnost forme. Međutim, za moj cilj dovoljno je da izložim samo dokaz, razumije se na popularan način.***

Takozvani nervus probandi **(»** = nerv dokazivanja; tako se u dokazivanju naziva onaj najvažniji, temeljni, najuvjerljiviji razlog na kome počiva određeni dokazni postupak**«)** ***ovoga argumenta leži u ovome stavu: ako mnoge predstave treba da sačinjavaju jednu misao, onda se one moraju sadržati u apsolutnom jedinstvu subjekta koji misli. Međutim, niko ne može da izvede ovaj stav iz*** pojmova***. Jer da bi u tome uspio, kako bi zapravo trebalo da započne? Ovaj stav: jedna misao može biti samo dejstvo apsolutnog jedinstva bića koje misli, ne može da se smatra kao analitičan. Jer jedinstvo misli koja se sastoji iz mnogih predstava jeste po svome karakteru kolektivno, te se, prema samim pojmovima, može odnositi kako na kolektivno jedinstvo supstancija koje pri tom sadejstvuju (kao što kretanje jednoga tijela predstavlja složeno kretanje svih njegovih dijelova) tako i na apsolutno jedinstvo subjekta. Prema tome, na osnovu pravila identiteta nije moguće uvidjeti nužnost pretpostavke neke proste supstancije kao nosioca jedne složene misli. A da se taj isti stav može saznati sintetički (umjetno) i potpuno a priori iz sve samih pojmova: da to tvrđenje brani neće se usuditi niko ko razumije osnov***

mogućnosti sintetičnih stavova a priori kako smo ga mi gore izložili.

Isto tako nije moguće ***da se iz iskustva izvede ovo*** nužno ***jedinstvo subjekta kao uslova mogućnosti svake misli. Jer na osnovu iskustva ne saznaje se nikakva nužnost, a naročito što pojam apsolutnog jedinstva stoji visoko iznad oblasti iskustva. Pa odakle dobijamo ovaj stav na koji se oslanja cio psihološki silogizam?***

Kad hoćemo da predstavimo sebi neko biće koje misli, očevidno je da se moramo staviti na njegovo mjesto, i na taj način moramo zamijeniti objekat o kome hoćemo da razmišljamo svojim sopstvenim subjektom (što nije slučaj ni u kom drugom ispitivanju). Isto tako je očigledno da je nama potrebno apsolutno jedinstvo subjekta za jednu misao samo zato jer se inače ne bi moglo reći: ja zamišljam (raznovrsnost u jednoj predstavi). Jer zaista, mada bi se cjelina misli mogla podijeliti i razdijeliti među mnoge subjekte, to ipak subjektivno Ja ne može biti podeljeno i razdeljeno, a mi njega ipak pretpostavljamo kod svakog mišljenja.

Prema tome, kao u prošlome paralogizmu, isto tako i ovdje formalni stav apercepcije: Ja mislim ostaje jedini osnov na koji se racionalna psihologija (» = pristupa psihičkim činjenicama metodom spekulativnog uopštavanja i tako dolazila do nekih pozitivnih rezultata ali i do niza neprovjerljivih zaključaka o prirodi duše, o njenoj nedjeljivosti, spiritualnosti, ujedinjenju s tijelom***«) oslanja u proširivanju svoga saznanja. Ovaj stav zaista nije nikakvo iskustvo, već predstavlja formu apercepcije koja svakom iskustvu pripada i prethodi. Ipak se on (to) u odnosu prema nekome mogućem saznanju uopšte mora uvijek smatrati samo kao njegov čisto***

subjektivan uslov, koji mi bespravno činimo uslovom mogućnosti nekoga saznanja predmeta, to jest jednim pojmom o misaonom biću (»predmeta«) ***uopšte*** (»koji mi bespravno činimo saznanjem predmeta«)***, jer to biće mi ne možemo sebi predstaviti, a da na mjesto svakog drugog inteligentnog bića ne stavimo sami sebe sa formulom svoje svijesti.***

Prostota moga bića (kao duše) u stvari se i ne izvodi iz stava: Ja mislim, već se ona sadrži u svakoj misli. Stav: Ja sam prosto biće mora da se smatra kao neposredni izraz apercepcije, kako god što je važni zaključak Kartezijev cogito ergo sum ***u stvari tautološki, pošto se stvarnost izražava neposredno u*** cogito (sum cogitans)**.** (» = mislim da razmišljam«) Ja sam prosto biće***, taj stav znači samo i jedino da ova predstava: Ja, ne obuhvata u sebi ni najmanju raznovrsnost i da je ona apsolutno (premda samo logično) jedinstvo.***

Prema tome, ovaj tako čuveni psihološki dokaz zasniva se jedino na nedjeljivome jedinstvu jedne predstave, jedinstvu koje samo upravlja glagolom u pogledu jednoga lica. Očigledno je: da ono Ja koje pripada mislima označava subjekat inherencije samo transcendentalno, a da ne označuje nikakve njegove osobine, tako da mi uopšte ništa o njemu ne znamo niti ga poznajemo. Taj subjekat (Ja) znači nešto uopšte (transcendentalni subjekat), čija predstava na svaki način mora da bude prosta upravo zbog toga što se na njemu ništa ne određuje, kao što najzad ništa prostije ne može biti predstavljeno od onoga što se zamišlja prostim pojmom nečega. Ali prostota predstave, o jednome subjektu nije zbog toga neko saznanje prostote samoga subjekta; jer mi potpuno apstrahujemo od njegovih osobina kada ga označavamo jedino

izrazom JA koji je potpuno bez sadržaja (i koji** Ja **mogu da primijenim na svaki subjekat).

Sigurno je to: da mi posredstvom Ja zamišljamo uvijek jedno apsolutno***, iako samo logičko jedinstvo subjekta (prostotu), ali to ne znači da na taj način mi saznajemo realnu prostotu svoga subjekta. To jest mi, znamo da stav: Ja sam supstancija, izražava samo i jedino čistu kategoriju od koje ja in concreto ne mogu da učinim nikakvu upotrebu (empiričku). Isto tako ja mogu reći:*** Ja ***sam jedna prosta supstancija, to jest supstancija čija predstava ne sadrži u sebi nikada neku sintezu raznovrsnosti. Ali ovaj pojam ili, ovaj stav ne daje nam nikakvo saznanje o meni samome kao jednome predmetu iskustva, pošto se u njemu pojam supstancije upotrebljava samo kao funkcija sinteze, bez supsumiranoga opažaja, te dakle bez objekta, i zbog toga on važi samo o uslovu našega saznanja, a ne o nekome predmetu koji može biti naznačen. Učinimo sada jedan pokušaj o prividnoj primjenljivosti ovoga stava.***

Svako mora priznati: da tvrđenje o prostoj prirodi duše ima samo utoliko neke vrijednosti ukoliko ja na taj način mogu da razlikujem ovaj subjekat od svake materije i da ga, prema tome, izuzmem od one prolaznosti kojoj materija uvijek podliježe. Gornji stav i jeste naročito podešen za ovu upotrebu, zbog čega se često izražava ovako: duša nije materijalna***. Ako ja sada budem mogao pokazati: da se ovaj stav, iako se njemu kao kardinalnome stavu racionalne psihologije u čistome značenju prostoga suda uma (iz čistih kategorija) priznaje svaka objektivna vrijednost (sve što misli jeste prosta supstancija), ako, velim, budem mogao pokazati da se taj stav i pored toga ipak ni najmanje ne može upotrijebiti u pogledu pitanja o raznorodnosti ili srodnosti duše sa materijom: onda će to značiti***

isto kao da sam ovo važno psihološko saznanje bacio u polje onih prostih ideja kojima nedostaje realitet objektivne primjene**.**

U transcendentalnoj estetici neosporno smo dokazali: da su tijela proste pojave našega spoljašnjeg čula i da nisu stvari po sebi. Na osnovu toga mi s pravom možemo reći: da naš misaoni subjekat nije materijalan, što znači: pošto ga predstavljamo kao predmet unutrašnjeg čula, to on, ukoliko misli, ne može biti predmet spoljašnjih čula***, to jest ne može biti neka pojava u prostoru. A to opet znači: da među spoljašnjim pojavama nama nikada ne mogu biti data misaona bića*** kao takva***, ili: da mi njihove misli, njihovu svijest, njihove želje itd. ne možemo*** spolja opažati***; jer sve to pripada unutrašnjem čulu. Ovaj argumenat izgleda u stvari prirodan i popularan. Čak i najobičniji razum izgleda da ga je odavno uočio, zbog čega su ljudi vrlo rano počeli da smatraju duše kao bića potpuno različita od tijela.***

Međutim, iako prostiranje, neprodornost, složenost i kretanje, ukratko, iako sve pojave spoljašnjih čula ne mogu biti (»su«) ***niti u sebi sadržati ni misli, ni osjećanja, ni želje, ni odlučivanja, pošto oni ne mogu biti nikada predmeti spoljašnjeg opažanja, to bi ipak ono nešto što leži u osnovi spaljašnjih pojava i što naša čula aficira tako da mi dobijamo predstave o prostoru, materiji, obliku itd. moglo biti, posmatrajući ga kao noumenon (ili bolje kao transcendentalni predmet), takođe subjekat mišljenja, iako mi na osnovu načina na koji ono aficira naša spoljašnja čula ne dobijamo nikakvo opažanje predstava, volje itd., već samo opažaje o prostoru i njegovim odredbama. Ali to nešto nije rasprostrto, nije neprodorno, nije složeno, pošto se svi ovi predikati odnose samo na čulnost i njeno opažanje,***

ukoliko nas takvi (nama inače nepoznati) objekti aficiraju. Međutim, ovi izrazi ne kazuju kakav je to predmet po sebi, već oni samo znače da se njemu ne mogu pripisati ovi predikati spoljašnjih pojava, ako ga posmatramo kao takvog, bez njegovog odnosa prema spoljašnjem čulu. Naprotiv, predikati unutrašnjega čula, predstave i misli, ne protivrječe mu. Prema tome, mi ljudsku dušu čak i kad joj priznamo prostotu, ne možemo u pogledu njenog supstrata dovoljno da razlikujemo od materije, ako materiju smatramo (kao što i treba) samo kao pojavu.

Kada bi materija bila neka stvar po sebi, onda bi se ona kao jedno složeno biće potpuno razlikovala od duše kao jednog prostog bića. Međutim, materija je samo spoljašnja pojava čiji se supstrat ne saznaje posredstvom nekih predikata koji se mogu pokazati. Zbog toga ja mogu sasvim lijepo pretpostaviti da je ovaj supstrat po sebi prost, premda on posredstvom načina na koji aficira naša čula proizvodi u nama opažanje prostornosti, te dakle složenosti, i da se prema tome u supstanciji, kojoj u odnosu prema našem spoljašnjem čulu pripada prostornost, nalaze po sebi misli koje se posredstvom njenog unutrašnjeg čula mogu svjesno predstaviti. Na taj bi način ono što se u jednome pogledu naziva telesnim moglo biti u isto vrijeme u nekom drugom pogledu neko svjesno biće, čije misli mi zaista ne možemo opažati, ali ipak znake tih njegovih misli možemo opažati u pojavi. U tome slučaju otpala bi pretpostavka po kojoj samo duše (kao naročite vrste supstacija) misle; naprotiv, tada bi se, kao obično, tvrdilo da ljudi misle, to jest da ona ista stvar koja je kao spoljašnja pojava prostorna jeste po svojoj unutrašnjosti (po sebi) subjekat koji nije složen, već koji je prost i koji misli.

Ali i ne upuštajući se u takve hipoteze moguće je uopšte primijetiti ovo: ako ja pod dušom razumijem neko biće po sebi koje misli, onda je već po sebi neumjesno pitati: da li je duša iste vrste kao i materija (koja nikako nije neka stvar po sebi, već samo jedna vrsta predstava u nama) ili nije. Jer očevidno je da stvar po sebi *po svojoj prirodi drukčija nego što su one odredbe koje prosto sačinjavaju njeno stanje.*

Ali ako uporedimo svjesno Ja *ne sa materijom već sa onim inteligibilnim bićem koje leži u osnovi one spoljašnje pojave koju mi nazivamo materijom: onda u tome slučaju, pošto o tome biću ništa ne znamo, isto tako ne možemo reći da se duša po svojoj unutrašnjosti razlikuje od njega ma u čemu.*

Prema tome, prostota svijesti ne predstavlja nikakvo saznanje prostote prirode našega subjekta, ukoliko on treba da se tom oznakom razlikuje od materije kao jednog složenog bića.

Ali ako ovaj pojam čak i u tome jedinome slučaju u kome bi mogao biti od koristi, a to je pri upoređivanju mene samog sa predmetima spoljašnjega *iskustva, ne bi valjao za to da se odrede svojstva i odlike njegove prirode, u tome slučaju, ma kako ja nastojao na tome da znam: da je* Ja *koje misli, da je duša (jedno ime za transcendentalni predmet unutrašnjega čula) prosta, ipak se zbog toga ovaj izraz u svojoj upotrebi ne može proširiti na realne stvari, te zato ne može ni najmanje da proširi naše saznanje.*

Na taj način pada cijela racionalna psihologija sa svojim glavnim osloncem, i mi se ni ovdje, kao ni inače drugdje, ne možemo nadati da ćemo proširiti naše saznanje samo pomoću čistih pojmova (a još manje posredstvom proste subjektivne forme svih naših pojmova, posredstvom svijesti) bez odnosa

prema mogućem iskustvu, utoliko manje što je čak osnovni pojam o nekoj prostoj prirodi takav da se ne može naći nigdje u iskustvu, te zbog toga nema nikakvog puta na kome bi se moglo dospjeti do njega kao do jednog pojma koji važi objektivno.

Treći paralogizam: personaliteta

Ono što ima svijest o numeričkom identitetu sebe sama u različnim vremenima jeste utoliko jedna ličnost.

Duša ima itd.

Dakle, duša je ličnost.

KRITIKA TREĆEG PARALOGIZMA TRANSCENDENTALNE PSIHOLOGIJE

Ako hoću da saznam na osnovu iskustva numerički identitet nekoga spoljašnjeg predmeta, onda ću da obratim pažnju na ono što je postojano u onoj pojavi na koju se kao na subjekat odnosi sve ostalo kao odredba, te ću identitet onoga predmeta da primijetim u vremenu u kome se to sve ostalo mijenja. Ali ja sam jedan predmet unutrašnjeg čula i sve vrijeme jeste samo forma unutrašnjeg čula. Prema tome, sve svoje sukcesivne odredbe i svaku od njih ja stavljam u odnos prema numerički identičnom Ja u svem (cijelom) vremenu, to jest u formi unutrašnjeg opažanja sebe samog. U tome pogledu misao o tome da je duša ličnost ne bi smjela da se smatra čak ni kao izvedena, već bi se morala smatrati kao jedan potpuno identičan sud samosvijesti u vremenu, i to i jeste uzrok što taj sud važi a priori. Jer zaista,

ovaj sud izražava samo i jedino ovo: u cijelome vremenu u kome sam svjestan samoga sebe ja sam svjestan ovoga vremena kao nečega što pripada jedinstvu moga Ja*, i potpuno je svejedno da li ću reći: ovo cijelo vrijeme jeste u meni kao individualnom jedinstvu, ili: ja se sa numeričkim identitetom nalazim u cijelom ovom vremenu.*

Prema tome, identitet ličnosti može se neizostavno naći u mojoj sopstvenoj svijesti. Međutim, ako posmatram sebe sa gledišta nekoga drugoga (kao predmet njegovoga spoljašnjeg opažanja), ja nalazim da ovaj spoljašnji posmatrač ispituje mene *prije svega u* vremenu*; jer u apercepciji vrijeme je predstavljeno upravo samo u* meni*. Prema tome, iako on priznaje da* Ja *prati sve predstave u svakom vremenu u mojoj svijesti, i to sa potpunim identitetom, ipak on neće moći na osnovu toga* Ja *da izvede objektivnu postojanost moje duše. Jer, pošto u tome slučaju ono vrijeme u koje ovaj posmatrač stavlja mene nije ono isto vrijeme koje se nalazi u mojoj čulnosti, već je to vrijeme koje se nalazi u njegovoj čulnosti, to otuda izlazi da identitet koji je nužno vezan sa mojom sviješću nije zbog toga nužno vezan sa njegovom sviješću, to jest sa spoljašnjim opažajem moga subjekta.*

Prema tome, identitet svijesti o meni samom u raznim vremenima jeste samo jedan formalni uslov mojih misli i njihove uzajamne veze, ali on ne dokazuje numerički identitet moga subjekta, pošto se u njemu, i pored logičkog identiteta Ja*, ipak mogla desiti neka takva izmjena koja nam onemogućava da ostanemo pri njegovom identitetu, premda nam dozvoljava da mu dodijelimo istoimeno* Ja*, koje bi ipak moglo u svakom drugom stanju, čak i pri izmjeni subjekta da zadrži misao*

*prethodnog subjekta i da je takođe preda subjektu koji dolazi poslije njega.**

** Jedna elastična kugla koja se, idući po pravoj liniji, sudari sa drugom istom takvom kuglom prenijet će na ovu drugu kuglu cijelo svoje kretanje, te dakle cijelo svoje stanje (ako se gledaju samo mjesta u prostoru). Uzimamo sada po analogiji sa takvim tijelima da postoje supstancije od kojih bi jedna mogla uliti u drugu predstave zajedno sa sviješću o njima. U tome slučaju moći ćemo zamisliti jedan cio niz supstancija od kojih prva predaje drugoj svoje stanje zajedno sa sviješću o njemu, ova opet na isti način predaje trećoj svoje sopstveno stanje zajedno sa stanjem prve supstancije, ta treća opet čini to isto sa svim stanjima ranijih supstancija zajedno sa svojim sopstvenim stanjem i sviješću o njima. Tada bi posljednja supstancija bila svjesna svih stanja ranijih supstancija kao svojih sopstvenih, pošto su ona u nju prenesena zajedno sa sviješću o njima, ali i pored toga ona nije mogla biti jedna i ista ličnost u svima tim stanjima.*

Premda se onaj stav nekih ranijih škola koji glasi: da sve u svijetu teče i da ništa u njemu ne traje i ne ostaje, ne može održati čim se pretpostave supstance, ipak on nije opovrgnut na osnovu jedinstva samosvijesti. Jer zaista, na osnovu naše svijesti mi sami ne možemo suditi o tome da li mi kao duša trajemo ili ne, pošto mi u naše identično Ja računamo samo ono čega smo svjesni, zbog čega nužnim načinom moramo suditi: da mi u toku cijelog vremena koga smo svjesni *ostajemo upravo isti. Međutim, sa tuđe tačke gledišta mi ne možemo da oglasimo*

ovaj sud za tačan zbog toga, jer, pošto na duši ne nalazimo nijednu trajnu pojavu osim predstave Ja *koja ih sve prati i vezuje, to nismo u stanju da odlučimo o tome da li ovo* Ja *(jedna prosta misao) ne teče isto tako kao i ostale misli koje se na osnovu njega vezuju među sobom.*

Interesantno je da se ličnost i njena postojanost koja se pretpostavlja, te dakle supstancijalitet duše mora dokazati sada prije svega*. Jer, ako bismo supstancijalitet duše mogli pretpostaviti, onda otuda zaista ne bi proizlazilo trajanje svijesti, ali bi zato ipak slijedila mogućnost jedne svijesti koja traje u jednome postojanom subjektu, a to je već dovoljno za ličnost, pošto sama ličnost u slučaju ako se njeno dejstvo prekine za izvjesno vrijeme ne prestaje odmah. Ali ova postojanost duše nije nam ni na koji način data prije numeričkog identiteta našega* Ja *koji mi izvodimo iz identične apercepcije, već se tek iz toga numeričkog identiteta našeg* Ja *izvodi postojanost duše (i samo iz njenog pojma, ako bi stvar tekla kako valja, morao bi proizaći pojam supstancije koji se može upotrijebiti samo empirički). Ali, pošto iz identiteta* Ja *u procesu svega onoga vremena u kome ja saznajem samoga sebe nikako ne slijedi identitet ličnosti: to je razumljivo što se gore na tome identitetu* Ja *nije mogao zasnovati supstancijalitet duše.*

Međutim, slično pojmovima supstancijaliteta i prostote i pojam ličnosti može isto tako ostati (ukoliko je samo transcendentalan, to jest ukoliko znači jedinstvo subjekta koji nam je inače nepoznat, ali čije su odredbe potpuno povezane posredstvom apercepcije). I utoliko ovaj pojam ličnosti jeste neophodan i dovoljan za praktičnu upotrebu. Ali mi sa njim nikako ne možemo računati kao sa proširenjem saznanja nas samih posredstvom čistoga uma koji nas obmanjuje u nadi da

ćemo moći izvesti neprekidno trajanje subjekta samo na osnovu pojma o identičnome* Ja. *Jer, ovaj pojam se stalno kreće oko samog sebe i ne može nam biti od pomoći ni u jednom jedinom pitanju koje se tiče sintetičnog saznanja. Mi, doduše, apsolutno ne znamo kakva je materija kao stvar po sebi* (*kao transcendentalni objekat*). *Ali na osnovu toga što se ona predstavlja kao nešto spoljašnje, mi ipak možemo priznati njenu postojanost kao pojave. Međutim, pošto* Ja, *kad hoću da posmatram sâmo* Ja *u razmjeni predstava, nemam za moja upoređivanja nikakav drugi korelat osim opet sebe samog sa opštim uslovima svoje svijesti, to ja na sva pitanja mogu dati samo i jedino tautološke odgovore, koji se sastoje u tome što onim osobinama koje pripadaju mome* Ja *kao objektu ja supstituiram (»supstituirati = mjesto čega postaviti, u logici znači izvršiti zamjenu odgovarajućih istoznačnih pojmova«) ***svoj pojam i njegovo jedinstvo, te pretpostavljam ono što sam želio saznati.***

Četvrti paralogizam: idealiteta
(spoljašnjeg odnosa)

Ono na čije se postojanje može zaključiti samo kao na uzrok datih opažaja ima samo jednu sumnjivu egzistenciju*:*

Sve spoljašnje pojave, jesu takve: da se njihovo postojanje ne može opaziti neposredno, već se na njih jedino može zaključiti kao na uzrok datih opažaja.

Prema tome, postojanje svih predmeta spoljašnjih čula jeste sumnjivo. Ovu neizvjesnost ja nazivam idealitetom spoljašnjih

pojava, a učenje o ovome idealitetu zove se idealizam; u poređenju sa njim tvrđenje da je moguća izvjesnost o predmetima spoljašnjih čula zove se dualizam. **(**»dualizam = pravac u filozofiji koji sva prikazivanja u svijetu i životu, kao što su osnovi svijeta, ljudsko biće, ljudska spoznaja i dr., svodi na dva samostalna, međusobno različita principa. Tako se već od davnine susreće dualizam u etičkom naziranju pri razlikovanju dobra i zla, odnosno svjetla i tame. Prvi izraziti metafizički dualizam nalazimo kod Platona (vječna ideja i prolaznost svih pojava). Bitak svijeta svodi na dvije samostalne, kvalitativno različite manifestacije: duh (ideja) i materija. Duh i materija kao supstance ili kao zbivanja. Takav se ontološki dualizam u antropološkom vidu ogleda kao dvojstvo duše i tijela u ljudskom biću. Dualističke postavke kao što su bitak i bivanje, živo i neživo, priroda i duh, Bog i svijet, osjetnost i um, dužnost i sklonost, prirodna nužda i sloboda, vjerovanje i znanje«**)**

KRITIKA ČETVRTOG PARALOGIZMA TRANSCENDENTALNE PSIHOLOGIJE

Mi na prvome mjestu hoćemo da podvrgnemo ispitivanju premise. S pravom možemo tvrditi da se neposredno može opaziti samo ono što je u nama samima i da jedino moja sopstvena egzistencija može da bude predmet jednog prostog opažaja. Prema tome, postojanje nekog realnog predmeta izvan mene (ako se ova riječ uzme u intelektualnom smislu) nikada nije dato neposredno u opažaju, već se uz ovaj opažaj koji

predstavlja modifikaciju unutrašnjega čula može samo mišljenjem dodati kao njegov spoljašnji uzrok, te dakle, ono se samo zaključivanjem može izvesti. Otuda je Dekart imao pravo što je svaki opažaj u najužem smislu riječi ograničio na stav: Ja (kao jedno biće koje misli) jesam. Jer zaista, pošto ono što je spoljašnje nije u meni, to je očigledno da ga ja ne mogu naći u svojoj apercepciji, pa prema tome ni u svojim opažajima koji su zapravo samo odredbe apercepcije.

Prema tome, ja zapravo ne mogu da opazim spoljašnje stvari, već mogu samo da izvedem njihovo postojanje na osnovu svoga unutrašnjeg opažaja na taj način što ću ovaj unutrašnji opažaj posmatrati kao posljedicu koja za svoj najbliži uzrok ima neku spoljašnju stvar. Međutim, zaključak od neke date posljedice na jedan određeni uzrok jeste uvijek nesiguran, jer posljedica je mogla proizaći iz više raznih uzroka, a ne samo iz jednoga. Prema tome, što se tiče odnosa opažaja prema njegovome uzroku uvijek će ostati sumnjivo: da li je ovaj uzrok unutrašnji ili spoljašnji, da li dakle svi takozvani spoljašnji opažaj i nisu samo neka prosta igra našeg unutrašnjeg čula ili se odnose na spoljašnje realne predmete kao na svoje uzroke. U svakome slučaju, znanje o postojanju spoljnih realnih predmeta dobija se samo posredstvom zaključivanja, te je izloženo opasnostima koje groze sigurnost svih zaključaka; međutim, predmet unutrašnjeg čula (ja lično sa svima svojim predstavama) opaža se neposredno, te njegova egzistencija nije nimalo sumnjiva.

Prema tome, kao idealist ne smije se smatrati onaj ko osporava egzistenciju spoljnih predmeta čula, već onaj ko samo ne priznaje: da se ona saznaje posredstvom neposrednog opažanja, pa iz toga zaključuje da mi njihov realitet nikada ne

možemo potpuno sigurno saznati na osnovu ma kakvog mogućeg iskustva.

Prije nego što izložim naš paralogizam u njegovome varljivom prividu, moram prethodno da primjetim da se nužnim načinom moraju razlikovati dvije vrste idealizma: transcendentalni idealizam i empirički idealizam. Pod transcendentalnim idealizmom ***svih pojava ja razumijem učenje po kome mi sve pojave skupa smatramo kao proste predstave u nama, a ne kao stvari po sebi, i po kome su prema tome prostor i vrijeme samo čulne forme našeg opažanja, a nisu za sebe date odredbe objekta kao stvari po sebi ili njihovi uslovi. Ovome idealizmu nasuprot stoji*** transcendentalni realizam ***koji prostor i vrijeme smatra kao nešto po sebi dato (nezavisno od naše čulnosti). Prema tome, transcendentalni realist predstavlja sebi spoljašnje pojave (ako se prizna njihov realitet) kao stvari po sebi koje postoje nezavisno od nas i od naše čulnosti, koje bi dakle postojale izvan nas u skladu s pojmovima čistoga razuma. Ovaj transcendentalni realist igra, uistinu, poslije toga ulogu empiričkoga idealiste, te, pošto je pogrešno pretpostavio da bi predmeti čula, ako treba da budu spoljašnji, morali postojati sami po sebi takođe nezavisno od čula, on sa te tačke gledišta nalazi da su sve predstave naših čula nedovoljne da učine realitet tih predmeta izvjesnim.***

Međutim, transcendentalni idealist može biti empirički realist, te dakle može biti, kao što ga zovu, dualist, to jest on može da prizna egzistenciju materije, a da ne izađe iz čiste samosvijesti i da ne pretpostavi nešto više osim izvjesnosti predstava u meni, te dakle cogito, ergo sum mislim, dakle jesam. ***Jer zaista, pošto on ovu materiju, pa čak i njenu unutrašnju mogućnost smatra samo za pojavu, koja, ako se***

odvoji od naše čulnosti, nije ništa: to je ona u njegovim očima samo jedna vrsta predstava (opažanje), koje se nazivaju spoljašnjim ne u tome smislu što bi se odnosile na spoljašnje predmete po sebi***, već zbog toga što one dovode u vezu opažaje sa prostorom u kome se sve stvari nalaze jedne izvan drugih, dok se on sam, prostor, nalazi u njima.***

Mi smo se još u početku izjasnili za ovaj transcendentalni idealizam. Prema tome, sa gledišta našega učenja otpada svako ustezanje od toga da priznamo egzistenciju materije isto tako na osnovu svjedodžbe naše čiste samosvijesti i da objasnimo da je ona na taj način dokazana, kao i egzistenciju mene samoga kao bića koje misli. Jer zaista, ja sam svjestan svojih predstava; prema tome, ove predstave postoje kao i ja sam koji ih imam. Ali spoljašnji su predmeti (tijela) samo pojave, te dakle oni takođe nisu ništa drugo nego jedna vrsta mojih predstava, čiji predmeti sačinjavaju nešto samo na osnovu tih predstava, a odvojivši se od njih nisu ništa. Prema tome, spoljašnje stvari postoje isto tako kao što postojim ja sam, i to takođe na osnovu neposrednog svjedočenja moje samosvijesti, samo s tom razlikom: što se predstava o meni samome kao subjektu koji misli odnosi samo na unutrašnje čulo, dok se predstave koje označavaju prostorna bića odnose takođe na spoljašnje čulo. Što se tiče realiteta spoljašnjih predmeta, meni isto tako nije potrebno da na njih zaključujem, kao što nemam potrebe da to činim u pogledu realiteta predmeta moga unutrašnjeg čula (mojih misli), jer obje ove vrste predmeta jesu samo i jedino predstave čije neposredno opažanje (svijest) jeste u isto vrijeme dovoljan dokaz njihovog realiteta.

Prema tome, transcendentalni idealist jeste empirički realist, i on materiji kao pojavi priznaje realitet koji ne smije da

se izvodi, već se neposredno opaža. Međutim, transcendentalni realizam zapada u veliku zabunu i osjeća se prinuđenim da ustupi mjesto empiričkome idealizmu, jer on predmete spoljašnjih čula smatra kao nešto različito od samih čula, te proste pojave smatra kao samostalna bića koja se nalaze izvan nas; jer zaista, i pri najjasnijoj svijesti naše predstave o tim stvarima mi smo još vrlo daleko od ove izvjesnosti: ako postoji predstava da onda postoji i predmet koji joj odgovara; naprotiv, u našem sistemu sve spoljašnje stvari, to jest materija u svima njenim oblicima i promjenama, jesu samo i jedino proste pojave, to jest predstave u nama, čijeg smo realiteta neposredno svjesni.

Pošto sad, ukoliko je meni poznato, svi psiholozi, privrženici empiričkoga idealizma, jesu transcendentalni realisti, to su oni zaista sasvim dosljedno postupili u tome što su priznali veliki značaj empiričkome idealizmu ***kao jednome od onih problema u kojima ljudski um teško umije da se snađe. Jer zaista, ako se spoljašnje pojave posmatraju kao predstave koje u nama proizvode njihovi predmeti koji se kao stvari po sebi nalaze izvan nas, onda je nemoguće uvidjeti kako se njihova egzistencija može saznati na neki drugi način osim posredstvom zaključivanja od posljedice na uzrok, pri čemu uvijek mora ostati sumnjivo da li je taj uzrok u nama ili izvan nas. Zaista, može se priznati: da kao uzrok naših spoljašnjih pojava služi nešto što se nalazi izvan nas u transcendentalnome smislu. Ali takav uzrok nije onaj predmet koji mi podrazumijevamo pod predstavama materije i tjelesnih stvari; jer ove stvari jesu samo pojave, to jest naročite predstave koje se uvijek nalaze samo u nama i čiji se realitet isto tako zasniva na neposrednoj svijesti kao i saznanje o mojim sopstvenim***

mislima. Transcendentalni predmet je podjednako nepoznat kako u pogledu unutrašnjeg opažanja tako i u pogledu spoljašnjeg opažanja. Ali o njemu i nije riječ, već je riječ o empiričkome predmetu koji se zove spoljašnji ***u slučaju ako se predstavlja u*** prostoru***, a ako se predstavlja samo u*** odnosima vremena***, onda se zove*** unutrašnji ***predmet; a prostor i vrijeme mogu se naći samo*** u nama***.***

Izraz: izvan nas ***sadrži u sebi jednu dvosmislenost koja se ne može izbjeći, jer on čas označava nešto što, razlikujući se od nas, postoji kao*** stvar po sebi***, čas opet označava nešto što pripada samo spoljašnjoj*** pojavi***. Da bismo oslobodili svake sumnje ovaj pojam u ovom njegovom drugom značenju u kome on i leži u osnovi psihološkog problema spoljašnjeg opažanja, to ćemo*** spoljašnje ***predmete u*** empiričkom ***smislu da razlikujemo od spoljašnjih predmeta u transcendentalnom smislu na taj način što ćemo ih nazvati stvarima koje*** se mogu naći u prostoru***.***

Prostor i vrijeme su zaista predstave a priori koje se kao forme našega čulnog opažanja nalaze u nama još prije nego što je neki realan predmet posredstvom osjećaja učinio da on od strane našega čula bude predstavljen pod tim čulnim odnosima. Ali ovaj materijalni ili ovaj realni sadržaj***, ovo nešto što treba da bude opaženo u prostoru pretpostavlja nužnim načinom opažaj, te, nezavisno od ovog opažaja koji naznačuje realitet nečega u prostoru njega ne može da*** izmisli ***i da proizvede nikakva uobrazilja. Osjećaj je dakle ono što označuje neki realitet u prostoru ili u vremenu, prema tome da li je stavljen u odnosu prema jednoj ili drugoj formi čulnog opažanja. Ako je osjećaj već jednom dat (osjećaj se zove opažaj ako je primjenjen na neki predmet uopšte, a da ga ne određuje u njegovoj***

osobenosti*), onda uobrazilja može iz njegovih raznovrsnih elemenata da proizvede neki predmet koji izvan nje nema nikakvog empiričkog mjesta u prostoru ili u vremenu. Nesumnjivo je sigurno ovo; bilo da se uzmu osjećanja** (»ima ovdje smisao osjećanja«); uživanje i bol, ili bilo osjećaji spoljašnjih*** (»čula«)***, kao što su boje, toplota itd., opažaj je ono posredstvom čega mora biti dat, prije svega, materijal, da bi se predmeti čulnog opažanja zamislili. Ovaj opažaj dakle (ostanimo ovoga puta samo kod spoljašnjih opažaja) predstavlja nešto realno u prostoru. Jer, zaista, opažaj je prije svega isto tako predstava nekog realiteta kao što je prostor predstava neke proste mogućnosti koegzistencije. Zatim, ovaj realitet predstavlja se spoljašnjem čulu, to jest predstavlja se u prostoru. I najzad sam prostor je samo i jedino prosta predstava, te dakle u njemu može važiti kao realno samo ono što se u njemu predstavlja,******

**** Mora da se obrati pažnja na ovaj paradoksan, ali tačan stav koji glasi: u prostoru postoji samo i jedino ono što se u njemu predstavlja. Jer zaista, sam prostor nije ništa drugo do predstava, te dakle ono što u njemu postoji mora se nalaziti u predstavi, i u prostoru postoji nešto samo utoliko ukoliko se ono u njemu stvarno predstavlja. To je stav u kome na svaki način čudno zvuči to da jedna stvar može postojati samo u svojoj predstavi. Ali on ovdje gubi ono što nas na njemu buni, pošto stvari kojima se mi bavimo nisu stvari po sebi već samo pojave, to jest predstave.***

---

i obrnuto, ono što je u njemu dato, to jest ono što se predstavlja pomoću opažaja to je isto tako u njemu realno. Jer zaista, ako ono ne bi stvarno bilo u njemu, to jest ako ne bi bilo dato neposredno pomoću empiričkog opažaja, onda ono ne bi moglo biti ni izmišljeno, jer je apsolutno nemoguće izmisliti a priori ono što je u opažaju realno.

Svaki spoljašnji opažaj, dakle, služi kao neposredan dokaz nečega realnog u prostoru ili je štaviše on sam realitet, i utoliko je dakle empirički realizam van sumnje, hoće se reći našim spoljašnjim opažajima odgovara nešto realno u prostoru. Bez sumnje, sam prostor sa svim svojim pojavama kao predstavama postoji samo u meni Ali realitet ili materijal svih predmeta spoljašnjeg opažanja ipak je dat u ovome prostoru stvarno i nezavisno od svakog izmišljanja. Pri tom nije moguće: da bi u ovome prostoru ***moglo biti dato nešto*** izvan nas ***(u transcendentalnom smislu), jer sam prostor izvan naše čulnosti*** nije ništa***. Prema tome, ni najstroži*** idealist ***ne može od nas zahtijevati da dokažemo: da našem opažaju odgovara predmet izvan nas (u strogom smislu riječi). Jer i kad bi takvi predmeti postojali, oni se ne bi mogli predstaviti i opaziti kao nešto izvan nas, jer to pretpostavlja prostor, a realitet u prostoru kao jednoj čistoj predstavi nije ništa drugo nego sam opažaj. Prema tome, realnost spoljašnjih pojava stvarna je samo u opažanju, i ni na koji drugi način ne može biti stvarna.***

Iz opažaja može saznanje predmeta da proizađe ili prostom igrom uobrazilje ili posredstvom iskustva. Pri tom svakako mogu da proizađu varljive predstave kojima ne odgovaraju predmeti, pri čemu treba obmanu pripisati čas uticaju fantazije (kao u snu) ***čas nekoj omašci moći suđenja (kao pri takozvanoj čulnoj obmani). Da bismo izbjegli lažni privid ove vrste,***

moramo postupati po ovome pravilu: stvarno jeste ono što na osnovu empiričkih zakona stoji u vezi sa jednim opažajem***. Ali kako ova obmana tako i sredstvo koje štiti od nje pogađaju i*** *idealizam* ***i*** *dualizam****, jer je pri tom u pitanju samo*** *forma* ***iskustva. Za opovrgavanje empiričkoga idealizma kao jedne neosnovane sumnje u objektivni realitet naših spoljašnjih opažaja dovoljno je ukazati na to: da spoljašnji opažaj služi kao neposredan dokaz nekog realiteta u prostoru, koji prostor, iako je po sebi samo čista forma predstava, ipak ima objektivan realitet u pogledu svih pojava (koje isto tako nisu ništa drugo nego proste predstave); uz to dolazi još i ovo: da bez opažaja nisu mogući čak ni uobraženja*** ni snovi***, te da prema tome naša spoljašnja čula imaju, prema činjenicama iz kojih može proizaći iskustvo, u prostoru svoje realne predmete koji im odgovaraju.***

Dogmatički idealist ***bio bi onaj ko odriče egzistenciju materije, a*** skeptički ***idealist bio bi onaj ko je*** stavlja u sumnju***, pošto smatra da se ona ne može dokazati. Dogmatički idealist zastupa to učenje samo zato što smatra da se u samoj mogućnosti jedne materije uopšte mogu naći*** *protivrječnosti****; sa tim idealizmom mi sada još nemamo posla. Ova teškoća biće riješena u sljedećem odsjeku o dijalektičkim zaključcima u kome se predstavlja um u njegovom unutrašnjem sukobu u pogledu pojmova o mogućnosti onoga što ulazi u sastav iskustva. Međutim, skeptički idealist, koji napada samo osnov našega tvrđenja i koji naše uvjerenje u egzistenciju materije koje mi zasnivamo na*** neposrednim opažajima ***oglašava za nedovoljno, može se utoliko smatrati za dobrotvora ljudskoga*** *uma* ***ukoliko nas nagoni da dobro otvorimo oči i pri najmanjem koraku u običnome iskustvu i da ne prisvajamo odmah kao***

dobro stečeni posjed ono što smo možda dobili samo putem lukavstva***. Sada se jasno vidi korist koju dobijamo od ovih idealističkih primjedaba. One nas onda, ako nećemo da se zaplićemo u našim najobičnijim tvrđenjima, silom nagone da smatramo sve naše unutrašnje i spoljašnje opažaje samo kao svijest o onome što pripada našoj čulnosti i da spoljašnje predmete naše čulnosti ne smatramo za stvari po sebi, već samo za predstave kojih mi, kao i svih drugih predstava, možemo postati neposredno svjesni, a koje se zovu spoljašnje zato što pripadaju*** onome čulu ***koje nazivamo spoljašnjim čulom, čije opažanje jeste prostor koji opet i sam nije ništa drugo nego jedan unutrašnji način predstavljanja, na koji se izvjesni opažaji među sobom vezuju.***

Ako mi spoljašnje predmete smatramo kao stvari po sebi***, onda je apsolutno nemoguće shvatiti kako bismo mogli doći do saznanja njihovog realiteta izvan nas, oslanjajući se pri tom samo na predstave koje su*** u nama***. Jer zaista, nije moguće da čovjek osjeća izvan sebe, već jedino u samome sebi, te nam zato cijela svijest o nama samima (samosvijest) daje samo i jedino odredbe nas samih. Prema tome, skeptički idealizam nas nagoni da pribjegnemo jedinom utočištu koje nam još preostaje, to jest onom idealitetu svih pojava koji smo u transcendentalnoj estetici dokazali nezavisno od ovih posljedica koje tada nismo mogli predvidjeti. Ako se sada postavi pitanje: da li prema ovome učenju važi u psihologiji jedino dualizam, onda odgovor glasi: na svaki način, ali ipak samo u*** empiričkom smislu***, to jest u povezanosti iskustva materija je kao supstancija u pojavi stvarno data spoljašnjem čulu, kako god što je svjesno Ja, takođe kao supstancija u pojavi, dato unutrašnjem čulu, te se prema onim pravilima koja ova kategorija unosi radi iskustva u vezi i***

spoljašnjih i unutrašnjih opažaja moraju spajati među sobom i pojave iz jedne i iz druge oblasti. Ali ako bismo zaželjeli, kao što to obično biva, da proširimo pojam dualizma, pa da ga uzmemo u transcendentalnom smislu, onda ne bi imali ni najmanjeg osnova ni taj dualizam ni pneumatizam **(**»pneuma (grč.), dah, vjetar, životni dah. životni princip vezan za pojam topline, pa time predstavlja pra-snagu koja elemente unutar prirode međusobno povezuje i oživljava; pneuma kao duh. U spekulativnoj psihologiji učenje o duši kao posebnoj duhovnoj supstanci koja oživljuje tijelo**«)** ***koji stoji njemu nasuprot, s jedne strane, ili*** materijalizam ***s druge strane, jer bismo u tome slučaju promašili namjenu naših pojmova, pa bismo razliku u načinu predstavljanja onih predmeta koji nam ostaju nepoznati po onome šta su po sebi smatrali za razliku samih tih predmeta.*** **Ja** ***predstavljeno u vremenu posredstvom unutrašnjeg čula i predmeti, predstavljeni u prostoru, izvan mene, jesu zaista pojave koje se specifično potpuno razlikuju, ali na osnovu toga se ipak ne mogu zamisliti kao različite stvari.*** Transcendentalni objekt ***koji leži u osnovu spoljašnjih pojava, kao i ono što leži u osnovu unutrašnjeg opažanja nije ni materija ni neko misleno biće po sebi, već je to neki nama nepoznati osnov pojava koje nam daju empirički pojam kako prve tako i druge vrste.***

Prema tome, ako ostanemo vjerni gore utvrđenome pravilu, kao što nam očevidno nalaže sadašnja kritika, pa ne postavljamo dalja pitanja, osim samo ukoliko nam moguće iskustvo može za njih pružiti objekat: onda nam neće ni na um pasti da istražujemo šta bi predmeti naših čula mogli biti po sebi, ***tj. bez ikakvog odnosa prema čulima. Ali ako psiholog uzme pojave za stvari po sebi, pa bilo da on u svojoj teoriji***

prihvati za stvari po sebi, kao materijalist, samo i jedino materiju ili, kao spiritualist, samo svjesna bića (a to je prema formi našeg unutrašnjeg čula) ili, kao dualist, i materiju i svjesna bića, to on u svakom slučaju zbog nerazumijevanja mudruje o tome kako može postojati samo po sebi ono što ipak nije nikakva stvar po sebi, već je samo pojava jedne stvari uopšte**.**

Razmišljanje o glavnoj sadržini čiste psihologije povodom ovih paralogizama

Ako uporedimo nauku o duši ***kao fiziologiju unutrašnjeg čula sa*** naukom o tijelima ***kao jednom fiziologijom predmeta spoljašnjih čula: onda, pored toga što se u objema naukama mnoge stvari mogu saznati empirički, mi ipak među objema naukama nalazimo još i tu interesantnu razliku što se u posljednjoj nauci, to jest u nauci o tijelima, mnoge stvari mogu saznati a priori iz prostog pojma o jednom prostornom neprodornom biću, dok se u onoj prvoj nauci, to jest u nauci o duši iz pojma o svjesnome biću ne može apsolutno ništa saznati sintetički a priori. Uzrok toga leži u ovome što slijedi. Iako su i jedno i drugo biće*** pojave***, ipak pojava spoljašnjeg čula ima u sebi nešto što stoji ili ostaje, iz čega potiče neki supstrat koji leži u osnovi prolaznih odredaba, te dakle jedan*** sintetičan ***pojam, a to je pojam prostora i neke pojave u njemu, međutim, vrijeme kao jedina forma našega unutrašnjeg opažanja nema u sebi ničega što ostaje, te prema tome čini da saznajemo samo izmjenu odredaba, a ne predmet koji se može odrediti. Jer, u onome što mi nazivamo dušom sve se nalazi u neprekidnome***

toku i u njemu nema ničega što ostaje, osim možda (ako se hoće pošto-poto) Ja, koje je tako prosto zbog toga što ta predstava nema nikakve sadržine, u sebi, te dakle nikakve raznovrsnosti, što čini te izgleda kao da ona predstavlja ili, bolje reći, kao da označava neki prost objekat. Kada bi bilo moguće da se proizvede neko čisto saznanje uma o prirodi jednog misaonog bića uopšte, onda bi ovo Ja moralo biti neki opažaj koji bi nam kao opažaj a priori davao sintetične stavove, pošto se on pretpostavlja *u svakome mišljenju uopšte (prije svakoga iskustva). Ali ovo Ja isto tako nije opažaj kao ni pojam o nekome predmetu, već je ono samo forma* (»nama nepoznati objekat«) *svijesti koja obje vrste predstava može da prati i da ih time uzdigne na stupanj saznanja, ukoliko, u opažanju pored toga biva dato još nešto što sačinjava* materijal *za predstavu o jednome predmetu. Tako se ruši cijela racionalna psihologija kao nauka koja prevazilazi sve snage ljudskoga uma, te nam ne preostaje ništa drugo nego da proučavamo našu dušu na osnovu iskustva i da se krećemo samo u granicama onih pitanja za koja nam unutrašnje moguće iskustvo može pokazati* materijal.

Međutim, iako racionalna psihologija ne može biti ni od kakve koristi za proširivanje naših saznanja, već se kao takva sastoji iz sve samih paralogizama, ipak joj se ne može odreći jedna velika negativna *korist, ako se bude smatrala samo i jedino za kritičko proučavanje naših dijalektičkih zaključaka, i to zaključaka običnoga i prirodnoga uma.*

Pa zašto nam je potrebna neka nauka o duši koja se zasniva samo na čistim principima uma? Bez sumnje naročito radi toga da bismo naše misleno Ja osigurali od opasnosti od materijalizma. Ali taj cilj postiže onaj pojam uma koji smo dali o našem mislenom Ja. *Jer zaista, oslanjajući se na taj pojam, mi*

smo daleko od bojazni da će sa odbacivanjem cijele materije biti uništeno sve mišljenje, pa čak i egzistencija mislenih bića, već se naprotiv jasno pokazuje ovo: ako ja odbacim misleni subjekat, onda mora da otpadne cio tjelesni svijet, jer on nije ništa drugo nego pojava u čulnosti našega subjekta i jedna vrsta njegovih predstava.

Doduše, ja na taj način ovo Ja ne saznajem bliže u njegovim osobinama, niti mogu da uvidim njegovu postojanost, pa čak ni samu nezavisnost njegove egzistencije od eventualnog transcendentalnog supstrata spoljašnjih pojava; meni je ovaj supstrat nepoznat isto tako kao i ono misleno Ja. Ali pošto je ipak moguće da se ja nadam, da je moja svjesna priroda po svojoj egzistenciji samostalna i da ona pri svakoj izmjeni moga stanja perzistira, oslanjajući se u toj nadi na razloge uzete iz drugih izvora, a ne iz spekulativnih principa, to je već time mnogo dobiveno što ću, ako slobodno priznam svoje lično neznanje, ipak moći da odbijem dogmatičke napade nekoga spekulativnog protivnika i da mu dokažem: da on, da bi odrekao mogućnost mojih očekivanja, nikada o prirodi moga subjekta ne može znati više nego što znam ja, da bih se mogao njih držati.

Na ovom transcendentalnom prividu naših psiholoških pojmova zasnivaju se još tri dijalektička pitanja koja sačinjavaju pravi cilj racionalne psihologije i koja se mogu riješiti samo i jedino na osnovu gornjih učenja. To su ova pitanja: 1.) o mogućnosti zajednice duše sa organskim tijelom, to jest o animalitetu i stanju duše u čovjekovom životu, 2.) o početku ove zajednice, to jest o duši za vrijeme čovjekovog rođenja i prije njegovog rođenja i 3.) o kraju ove zajednice, to jest o duši za vrijeme smrti čovjekove i poslije njegove smrti (pitanje o besmrtnosti).

Ja sada tvrdim: da sve teškoće za koje se vjeruje da se nalaze u ovim pitanjima i sa kojima se kao sa dogmatičkim zamjerkama hoće sebi da dâ izgled nekog poznavanja prirode stvari koje je dublje od onog saznanja koje običan razum o njima može imati, sve te teškoće, kažem, imaju svoj osnov u jednoj prostoj iluziji, koja čini da hipostaziramo ono što postoji samo u mislima i da pretpostavimo da ono upravo u istoj formi u kojoj nam je dato postoji kao neki realan predmet izvan subjekta koji misli, to jest, da prostornost koja je samo i jedino pojava smatramo za osobinu spoljašnjih stvari koja subzistira i bez naše čulnosti, a kretanje za dejstvo tih stvari koje se realno obavlja po sebi i izvan naših čula. Jer, materija čija zajednica sa dušom pričinjava tolike teškoće nije ništa drugo nego jedna prosta forma, ili je samo i jedino neki način predstavljanja nekog nepoznatog predmeta posredstvom onoga opažanja koje se zove spoljašnje čulo. Prema tome, izvan nas može zaista postojati nešto čemu odgovara ova pojava koju mi nazivamo materijom; ali sa onim osobinama koje pripadaju pojavi ono ne postoji izvan nas, već samo u nama kao naša misao, premda ga zaista ta misao posredstvom pomenutog čula predstavlja kao da se nalazi izvan nas. Materija dakle ne označava neku vrstu supstancija koje su heterogene i potpuno različite od predmeta unutrašnjega čula (duše), već ona označava samo raznorodnost pojava od predmeta (koji su nam po sebi nepoznati); predstave tih predmeta, u poređenju sa predstavama koje pripisujemo unutrašnjem čulu, mi nazivamo spoljašnjim, premda one pripadaju mislenom subjektu isto tako kao i sve ostale misli, samo s tom razlikom što one imaju ovu odliku koja obmanjuje: pošto predstavljaju predmete u prostoru, to se one tako reći odvajaju od duše, te izgleda kao da lebde izvan nje, dok, međutim, sam prostor u kome se one opažaju jeste samo i jedino

predstava za koju se izvan duše nipošto ne može naći neka forma koja po svojoj prirodi njoj odgovara. Prema tome, sada se ne postavlja pitanje: o zajednici duše sa drugim poznatim i raznorodnim supstancijama izvan nas, već se pita samo o vezi predstava unutrašnjega čula sa modifikacijama naše spoljašnje čulnosti i o tome kako se one mogu povezati jedne s drugima prema stalnim zakonima, tako da zajedno obrazuju jedno iskustvo.

Dokle god mi unutrašnje i spoljašnje pojave vezujemo jedne sa drugima samo kao predstave u iskustvu, dotle u zajednici obje vrste čula ne nalazimo ništa čudnovato i apsurdno. Ali čim hipostaziramo spoljašnje pojave, pa ih ne smatramo više za predstave, već za stvari koje postoje po sebi izvan nas ***sa onim istim*** osobinama sa kojima se nalaze u nama***, međutim njihova dejstva koja one kao pojave pokazuju u svojim uzajamnim odnosima stavljamo u odnos prema svome misaonom subjektu, u tome slučaju oni uzroci koji dejstvuju izvan nas posjeduju jedan karakter koji se ne može slagati sa njihovim dejstvima u nama, jer se taj njihov karakter odnosi samo na spoljašnja čula, dok se njihova dejstva odnose na unutrašnje čulo, a spoljašnja čula i unutrašnje čulo, premda su udruženi u jednome subjektu, ipak se u najvećem stepenu razlikuju. Jer zaista, u spoljašnjem svijetu mi nemamo nikakvih spoljašnjih dejstava osim promjena mjesta, niti kakvih sila osim tendencija koje se izražavaju u odnosima u prostoru kao u svojim dejstvima. Međutim, dejstva u nama jesu misli među kojima nema nikakvog odnosa mjesta, nikakvog kretanja, nikakvog oblika ili prostornih odredaba uopšte, i mi potpuno gubimo putovodnu nit uzroka na dejstvima koja bi iz njih morala proizaći u unutrašnjem čulu. Ali, mi moramo imati na***

umu: da tijela nisu predmeti po sebi koji su nam neposredno dati, već da su ona jedna prosta pojava nekoga, ko zna kojega, nama nepoznatoga predmeta; da kretanje nije posljedica ovoga nepoznatoga uzroka, već da je samo pojava njegovoga uticaja na naša čula; da prema tome ni tijela ni njihova kretanja nisu ništa izvan nas, već samo predstave u nama, te dakle da predstave u nama ne proizvodi kretanje materije, već da je samo kretanje (pa dakle i materija koja se posredstvom njega pokazuje) prosta predstava i da se na kraju krajeva cijela ova teškoća koju smo sami sebi pričinili svodi na pitanje: na koji način i na osnovu kojega uzroka stoje predstave naše čulnosti u takvoj međusobnoj vezi da se one predstave koje nazivamo spoljašnjim opažajima mogu na osnovu empiričkih zakona predstaviti kao predmeti izvan nas? A ovo pitanje ne sadrži u sebi onu veštačku teškoću koja se javlja pri pokušaju da porijeklo predstava objasnimo iz heterogenih dejstvujućih uzroka na taj način što pojave nekog nepoznatog uzroka uzimamo za sam taj uzrok izvan nas, iz čega može proizaći samo i jedino zabuna. Kada su u pitanju sudovi kod kojih se javlja neko naopako tumačenje njihovoga smisla koje se dugom navikom ukorijenilo***, onda nije moguće da se njihovo pravilno tumačenje učini odmah onako shvatljivim kao što se to može zahtijevati u drugim slučajevima u kojima pojam nije pomućen nikakvom takvom neizbježnom iluzijom. Zbog toga ovo naše oslobođenje uma od sofističkih teorija teško da će biti onako jasno kako je to potrebno da bi um njime mogao biti potpuno zadovoljan.***

Međutim, ja vjerujem da ću to postići na slijedeći način.

Sve zamjerke mogu se podijeliti na dogmatičke, kritičke i skeptičke***. Dogmatička jeste ona zamjerka koja je upravljena***

protiv nekog stava***, a kritička je ona zamjerka koja je upravljena protiv*** dokaza ***nekoga stava. Za dogmatičku zamjerku potrebno je neko saznanje osobine same prirode predmeta, da bi se mogla tvrditi suprotnost onoga što se stavom o tome predmetu iskazuje; otuda je takva zamjerka dogmatička i pokazuje se kao da osobinu o kojoj je riječ bolje poznaje nego protivnička strana. Kritička zamjerka ne dira stav u njegovoj vrijednosti ili nevrijednosti i napada samo njegov dokaz. Prema tome, za nju nije potrebno da se predmet bolje poznaje ili da se polaže pravo na njegovo bolje poznavanje; u njoj se samo pokazuje da je tvrđenje neosnovano, a ne da je netačno. U skeptičkoj zamjerci stavljaju se stav i protiv stav jedan drugome nasuprot kao zamjerke podjednake vrijednosti, pri čemu se naizmjenično smatraju jedan kao dogma, a drugi kao njeno pobijanje; tako je ona po izgledu na dvjema suprotnim stranama dogmatična po svome karakteru i ima za cilj potpuno uništenje svakoga suda o predmetu. Prema tome, obje ove zamjerke, i dogmatička i skeptička, moraju sebi pripisivati toliko poznavanje svoga predmeta koliko je potrebno da bi se o njemu moglo nešto ili tvrditi ili odricati. Međutim, jedino*** kritička ***zamjerka jeste takva da ona, pokazujući da mi radi svoga tvrđenja pretpostavljamo nešto što je ništavno i samo uobraženo, obara teoriju na taj način što joj oduzima podlogu na kojoj se važno zasniva, pri čemu ona sama ne želi da išta odlučuje o osobini predmeta.***

Ali, prema običnim pojmovima našega uma u pogledu zajednice u kojoj stoji naš svjesni subjekat sa stvarima izvan nas mi smo dogmatični, te ove stvari smatramo kao prave predmete koji postoje nezavisno od nas; mi to činimo prema nekakvom transcendentalnom dualizmu koji one spoljašnje

pojave ne ubraja u predstave subjekta, već ih u onoj formi u kojoj su nam date u čulnom opažanju prenosi izvan nas kao objekte i potpuno ih odvaja od svjesnoga subjekta. Ova subrepcija čini osnov svih teorija o zajednici između duše i tijela, pri čemu se niko ne pita: da li je ovaj objektivni realitet pojava apsolutno tačan, već se on pretpostavlja kao priznat***, pa se samo umuje o načinu na koji se on mora shvatiti i objasniti. Tri obična sistema koji su po tome*** izmišljeni ***i koji su zaista jedino mogući jesu ovi: sistem*** fizičkoga uticaja***, sistem prestabilirane*** harmonije **(**»prestabilirana harmonija = unaprijed utvrditi, pojmova filozofije u rješenju problema odnosa duše i tijela, po analogiji na primjeru dva sata koji idu potpuno jednako. Ta jednakost može biti trojaka: 1. počiva na međusobnom uticaju, 2. da ih netko neprestano nadzire i 3. na njihovoj vlastitoj tačnosti. Taj treći način je prema tome onaj pravi, a posljedica te spoznaje je izvjesnost istovjetnosti rada oba sata, odnosno po analogiji harmonije odnosa duše i tijela i to je, put prestabilirane harmonije**«)** ***i sistem*** natprirodne asistencije**.**

Posljednja dva objašnjenja zajednice duše sa materijom zasnivaju se na zamjerkama protiv prvog objašnjenja koje zastupa običan razum; prema njima, ono što se javlja kao materija ne može svojim neposrednim uticajem da bude uzrok predstava koje čine apsolutno heterogenu vrstu dejstava. Ali predstavnici tih objašnjenja ne mogu tada sa onim što podrazumijevaju pod predmetom spoljašnjih čula da spoje pojam materije koja nije ništa drugo nego pojava, to jest već po sebi ona je prosta predstava koju proizvode neki spoljašnji predmeti. Jer zaista, oni bi inače kazali: predstave spoljašnjih predmeta (pojave) ne mogu biti spoljašnji uzroci predstava u

našoj svijesti, što bi značilo jednu potpuno besmislenu primjedbu, pošto nikome ne može pasti na pamet da smatra za jedan spoljašnji uzrok ono što je već jednom sam priznao za prostu predstavu. Prema tome, prema našim stavovima oni treba da uprave svoju teoriju na to da utvrde: da pravi (transcendentalni) predmet naših spoljašnjih čula ne može da bude uzrok onih predstava (pojava) koje mi podrazumijevamo pod imenom materije. Ali pošto niko ne može s razlogom tvrditi da išta zna o transcendentalnome uzroku naših predstava, spoljašnjih čula, to je njihovo tvrđenje sasvim neosnovano. Međutim, ako bi oni koji važno ispravljaju učenje o fizičkome uticaju htjeli, u skladu sa običnom gledištu transcendentalnog dualizma, da smatraju materiju kao takvu za stvar po sebi (a ne za prostu pojavu neke nepoznate stvari) pa bi u svojoj zamjerci htjeli da pokažu: da jedan takav spoljašnji predmet koji bi na sebi pokazivao samo i jedino kauzalitet kretanja ne može nikada da bude uzrok koji proizvodi predstave, već da zbog toga mora da se javi kao posrednik neko treće biće, da bi između duha i materije uspostavilo, ako ne uzajamni uticaj ono bar korespondenciju (»korespondentan = princip logike koji se odnosi na sadržaj i obim pojma. Ako se sadržaj pojma povećava novim određenjima smanjuje se obim pojma, a kod povećanja obima smanjuje se sadržaj. Ako se pretpostavke ne mijenjaju moguće je da se pri povećanju jednog, drugo ne mijenja***«) i harmoniju: onda bi u tome slučaju njihovo opovrgavanje počelo time što bi u svome dualizmu usvojili*** fizički uticaj***, te bi na taj način svojom zamjerkom opovrgli ne samo fizički uticaj, već i svoju sopstvenu dualističku pretpostavku. Jer zaista, one teškoće koje se odnose na problem veze mislene prirode sa materijom proizlaze sve bez izuzetka iz one dualističke predstave koja se potajno uvlači u***

duh, a to je: da materija kao takva nije pojava, to jest prosta predstava svijesti kojoj odgovara neki nepoznati predmet, već da je ona predmet sam po sebi onakav kakav postoji izvan nas i nezavisno od svake čulnosti.

Prema tome, protiv opšte usvojenoga fizičkoga uticaja ne može da se učini nikakva dogmatička zamjerka. Jer, ako protivnik toga učenja pretpostavi: da su materija i njeno kretanje proste pojave, te dakle samo predstave, onda on može da vidi teškoću samo u tome: što nepoznati predmet naše čulnosti ne može da bude uzrok predstava u nama, ali za to tvrđenje on nema nikakvog opravdanja, jer o jednome nepoznatome predmetu niko ne može da odluči šta on može ili ne može da čini. Ali on ovaj transcendentalni idealizam mora, prema našim gornjim dokazima da prizna nužnim načinom, ako neće na očigledan način da hipostazira predstave i da ih prenese izvan sebe kao prave stvari.

Pa ipak se protiv običnog učenja o fizičkome uticaju može da učini jedna opravdana kritička zamjerka***. Takva jedna pretpostavka o zajednici između dvije vrste supstancija, između*** mislene i rasprostrte supstancije***, ima za osnov jedan grubi dualizam i preinačuje rasprostrte stvari koje su samo proste predstave mislenoga subjekta u stvari koje postoje za sebe. Prema tome, nepravilno shvaćeni fizički uticaj može se potpuno opovrći na taj način što će se pokazati da je osnov njegovoga dokaza*** ništavan i podmetnut***.***

Prema tome, ozloglašeni problem zajednice između onoga što misli ***i onoga što je*** rasprostrto ***svodi se, ako iz njega odstranimo sve fiktivno, na ovo pitanje: kako je uopšte u jednom svjesnom subjektu moguće spoljašnje opažanje, to jest opažanje prostora (onoga što prostor ispunjava, oblika i kretanja)? Ali***

nijedan čovjek nije u stanju da na ovo pitanje nađe neki odgovor: ta praznina našega saznanja nikada se ne može ispuniti, već se ona može samo opisati na taj način što se spoljašnje pojave pripisuju nekom transcendentalnom predmetu koji je uzrok te vrste predstava, ali koji je nama apsolutno nepoznat i o kome nikada nikakav pojam nećemo dobiti. U svima problemima koji se mogu javiti u oblasti iskustva mi postupamo sa tim pojavama kao sa predmetima po sebi ne brinući se o prvome osnovu njihove mogućnosti (kao pojava). Ali ako izađemo izvan granica iskustva, onda pojam transcendentalnoga predmeta postaje nužan.

Neposredna posljedica koja proizlazi iz ovih primjedbi o zajednici između svjesnog bića i rasprostrtih bića sastoji se u rješenju svih prepirki i svih zamjerki koje se odnose na pitanje o stanju svjesne prirode prije ove njene zajednice (prije početka života) ili na njeno stanje poslije uništenja te zajednice (poslije smrti). Mišljenje po kome je svjesni subjekat mogao misliti prije njegove zajednice sa tijelom može se izraziti ovako: prije početka ove vrste čulnosti, posredstvom koje se nama javlja nešto u prostoru, oni isti transcendentalni predmeti koji se u sadašnjem stanju javljaju kao tijela mogli su biti opažani na jedan sasvim drugi način. A Mišljenje po kome duša može produžiti da misli i poslije uništenja svake zajednice sa tjelesnim svijetom može se izraziti u ovoj formi: ako bi prestala ova vrsta čulnosti posredstvom koje se oni predmeti koji su transcendentalni i koji su zasad apsolutno nepoznati javljaju nama kao materijalni svijet; onda se zbog toga ipak ne uništava svako opažanje tih predmeta, i sasvim je moguće da te iste nepoznate predmete svjesni subjekat i dalje saznaje, premda zaista ne više kao tijela.

Doduše, niko nije u stanju da na osnovu spekulativnih principa navede u korist jednoga takvog tvrđenja ma i najmanji razlog, štaviše čak ni mogućnost njegovu nije u stanju da pokaže, već samo može da je pretpostavi; ali isto tako niko nije u stanju da učini protiv toga tvrđenja ma kakvu dogmatičku zamjerku od vrijednosti. Jer zaista, ma ko to bio, on isto tako ne poznaje apsolutni i unutrašnji uzrok spoljašnjih i materijalnih pojava, kao ni ja ili kao ni svaki drugi. Prema tome, niko ne može s pravom tvrditi da zna na čemu se zasniva realitet spoljašnjih pojava u sadašnjem stanju (za vrijeme života), te prema tome isto tako nema prava da tvrdi ni to: da će uslov svakoga spoljašnjeg opažanja prestati ili da će sam svjesni subjekat poslije toga stanja (sa smrću) prestati.

Tako, najzad, svaki spor o prirodi našega mislenog bića i o njegovoj vezi sa tjelesnim svijetom proizlazi samo iz toga što se praznine našega neznanja ***o onome o čemu niko ništa ne zna ispunjavaju paralogizmima uma na taj način što se*** misli ***čine stvarima i što se hipostaziraju. Iz toga proizlazi, kako za onoga koji tvrdi tako i za onoga koji odriče, jedna*** fiktivna nauka***, pošto svaki od njih ili misli da zna nešto o predmetima o kojima niko nema nikakvog pojma ili svoje sopstvene predstave čini predmetima, vrteći se na taj način u jednome vječitom krugu od dvosmislica i od protivrječnosti. Osim jedne trezvene i stroge ali pravedne*** kritike ***ništa nas drugo ne može osloboditi ove dogmatičke opsjene koja posredstvom nekog fiktivnog blaženstva zadržava tolike ljude kod teorija i sistema; i samo je ona u stanju da sve naše spekulativne zahtjeve ograniči samo na oblast mogućeg iskustva, i to ne posredstvom šupljeg ismijavanja onih mnogih pokušaja koji su promašili, niti posredstvom pobožnih uzdisaja zbog ograničenosti našega***

uma, već na taj način što će na osnovu sigurnih osnovnih stavova podvući granice ovoj moći i što će na herkulovske stubove koje je postavila sama priroda okačiti sa najvećom pouzdanošću svoje nihil ulterius = ništa dalje***, kako bi putovanje našega uma išlo*** samo dotle ***dokle dosežu neprekidne obale*** našega iskustva***, koje mi ne možemo napustiti a da se ne otisnemo na jedan bezgranični okean, koji nas posredstvom stalnih varljivih izgleda na kraju krajeva nagoni da svaki mučan i dugotrajan napor napustimo kao*** beznadežan***.***

* * *

U dosadašnjem izlaganju mi smo ostali dužni da na jasan i opšti način objasnimo onaj transcendentalni ali ipak prirodni privid koji se skriva u paralogizmima čistoga uma, i da se na isti način opravdamo zašto se sistem paralogizama razvija uporedo sa tablom kategorija. U početku ovoga odsjeka mi to nismo mogli preduzeti, a da se ne izložimo opasnosti da budemo nejasni, ili čak da se nevješto zaletimo. Sada ćemo pokušati da ovu obavezu izvršimo.

Može se smatrati da se svaki privid ***sastoji u tome: što se subjektivni uslov mišljenja smatra za saznanje objekta. Sem toga, mi smo u uvodu transcendentalne dijalektike pokazali: da se čisti um bavi samo totalitetom sinteze uslova za jednu uslovljenu pojavu koja je data. Pošto se sad dijalektički privid čistoga uma ne može sastojati u empiričkome prividu koji se nalazi u određenom empiričkom saznanju: to će se on odnositi na ono što je opšte u uslovima mišljenja, te će postojati svega tri slučaja dijalektičke upotrebe čistoga uma:***

1. Sinteza uslova neke misli uopšte,

2. Sinteza uslova empiričkoga mišljenja,

3. Sinteza uslova čistoga mišljenja.

U svima ovim slučajevima čisti um se bavi jedino apsolutnim totalitetom ove sinteze, to jest onim uslovom koji je sam neuslovljen. Na ovoj podjeli zasniva se trostruki transcendentalni privid koji daje povod za tri odsjeka dijalektike, a isto tako pruža ideju za tri fiktivne nauke čistoga uma: za transcendentalnu psihologiju, transcendentalnu kosmologiju i transcendentalnu teologiju. Mi ovdje imamo posla samo sa transcendentalnom psihologijom.

Pošto mi u mišljenju uopšte apstrahujemo od svakoga odnosa misli prema nekome objektu (bilo prema objektu čula bilo prema objektu čistoga razuma): to sinteza uslova neke misli uopšte (tačka 1) apsolutno nije objektivna, već predstavlja samo jednu sintezu misli sa subjektom, ali sintezu koja se pogrešno smatra za sintetičnu predstavu nekoga objekta.

Ali iz toga takođe izlazi: da dijalektičko izvođenje neuslovljenoga uslova svega mišljenja uopšte ne sadrži u sebi neku sadržajnu pogrešku (jer se u njemu apstrahuje od svake sadržine ili objekta) već samo formalnu, te da se mora zvati paralogizam.

Osim toga, pošto Ja u opštem stavu: Ja mislim, jeste jedini uslov koji prati svako mišljenje, to se um bavi tim uslovom utoliko ukoliko je on sam neuslovljen. Ali to je samo formalni uslov, to jeste logičko jedinstvo svake misli kod koje ja apstrahujem od svakoga predmeta, ali se on ipak predstavlja

kao jedan predmet koji ja zamišljam, to jest: samo* Ja *i njegovo neuslovljeno jedinstvo.

Ako bi mi neko uopšte postavio pitanje: kakvih je osobina jedna stvar koja misli?, ja na to pitanje ne bih znao da odgovorim a priori apsolutno ništa, pošto odgovor treba da bude sintetičan, jer jedan analitičan odgovor objašnjava možda pojam mišljenja, ali ne daje nikakvo prošireno saznanje o onome na čemu se zasniva mogućnost ovog mišljenja. Međutim, za svaki sintetičan odgovor potrebno je opažanje, a u jednom tako opštem pitanju ono je potpuno izostavljeno. Isto tako niko nije u stanju da odgovori na pitanje koje se postavlja u njegovoj opštosti: kakva mora da bude stvar koja je pokretljiva? Jer tada neprodorna prostornost (materija) nije data. Ali premda ne mogu da dam na ovo pitanje nikakav odgovor u opštoj formi: ipak mi se čini da ga mogu dati u naročitom slučaju, a to je u stavu: Ja mislim, koji izražava samosvijest. Jer zaista ovo* Ja *jeste prvi subjekat, to jest supstancija, ono je prosto ***itd. Ali, u tome slučaju to bi morali biti sve sami iskustveni stavovi, koji ipak bez nekog opšteg pravila, koje bi izražavalo uslove mogućnosti mišljenja uopšte i a priori, ne bi mogli nikako sadržati u sebi takve predikate (koji nisu empirički). Na taj način moje u početku tako vjerovatno saznanje, a to je da o prirodi svjesnoga bića mogu suditi, i to na osnovu sve samih pojmova, postaje mi sumnjivo, premda još nisam otkrio pogrešku koja se u njemu skriva.***

Ovu pogrešku može da otkrije samo dalje istraživanje porijekla ovih atributa koje ja pripisujem sebi kao jednome svjesnom biću uopšte. Ti atributi su samo i jedino čiste kategorije, posredstvom kojih ja zamišljam ne neki određeni predmet, već samo jedinstvo predstava koje je potrebno da bi se

neki njihov predmet mogao odrediti. Sama kategorija, bez nekog opažaja koji leži u osnovi, ne može mi pribaviti nikakav pojam o nekom predmetu; jer predmet biva dat samo posredstvom opažaja, pa se poslije toga zamišlja prema kategoriji. Kada ja jednu stvar oglasim za supstanciju u pojavi, onda mi prije toga moraju biti dati predikati njenog opažaja na kojima ja razlikujem ono što je postojano od onoga što se mijenja, i ono što je supstrat (samu stvar) od onoga što njemu samo pripada. Kada za jednu stvar u pojavi kažem da je prosta, onda ja pod tim razumijem da je opažaj te stvari zaista jedan dio pojave, ali da se ona sama ne može dijeliti itd. Međutim, ako je nešto saznato kao prosto samo u pojmu a ne u pojavi***, onda ja stvarno nisam na taj način dobio nikakvo saznanje o predmetu, već samo o onome*** pojmu ***koji ja sebi stvaram o nečemu uopšte, koje nešto nije sposobno ni za kakvo opažanje u pravom smislu te riječi. Ja velim da zamišljam nešto kao potpuno prosto samo zbog toga što ne znam da kažem ništa više nego samo i jedino to da je*** ono nešto***.***

Čista apercepcija (Ja) ***jeste supstancija u pojmu, ona je*** prosta ***u pojmu itd., i tako su sve gornje psihološke teoreme neosporno tačne. Ali ipak mi posredstvom tih teorema ne saznajemo o*** duši ***ono što upravo želimo znati, jer svi ovi predikati ne važe o opažaju, zbog čega ne mogu imati nikakvih posljedica koje bi se mogle primijeniti na predmete iskustva; prema tome, oni su potpuno prazni. Jer zaista, onaj pojam supstancije ne daje mi saznanje o tome: da duša neprekidno postoji sama za sebe niti da je ona jedan dio spoljašnjih opažanja koji se dalje ne može dijeliti i koji, prema tome, ni zbog kakvih promjena u prirodi ne može niti da postane niti da prestane; sve su to osobine koje bi u vezi sa iskustvom mogle da***

mi pruže saznanje o duši i na osnovu kojih ja bih mogao shvatiti njeno poreklo i njeno stanje u budućnosti. Ali, ako ja na osnovu čiste kategorije kažem: duša je jedna prosta supstancija, onda je jasno ovo: pošto goli pojam razuma ***o supstanciji sadrži u sebi samo i jedino to da se jedna stvar predstavi kao subjekat po sebi koji ne može sa svoje strane biti predikat nečega drugog, onda je kažem, jasno da zBog toga ništa ne slijedi o postojanosti, i da atribut prostote svakako ne može da pridoda ovu postojanost, te da se na taj način apsolutno ništa ne saznaje o tome šta može da bude sa dušom pri promjenama u svijetu. Kada bi nam neko mogao reći da je duša*** jedan prost dio materije***, onda bismo iz onoga što o materiji saznajemo na osnovu iskustva mogli izvesti njenu postojanost i zajedno sa prostotom njene prirode isto tako i njenu nerazorljivost. Ali pojam*** **Ja** ***u psihološkom osnovnom stavu (Ja mislim) ne kazuje nam o tome ni jedne riječi.***

Međutim, što ono biće koje u nama misli ***vjeruje da saznaje samo sebe pomoću kategorija, i to pomoću onih kategorija koje izražavaju apsolutno jedinstvo u svakoj svojoj grupi, to dolazi iz sljedećeg uzroka. Sama apercepcija čini osnov mogućnosti kategorije, koje sa svoje strane ne predstavljaju ništa drugo nego sintezu raznovrsnosti u opažanju, ukoliko ta raznovrsnost nalazi svoje jedinstvo u apercepciji. Zbog toga, samo svijest uopšte jeste predstava o onome što čini uslov svakog jedinstva, a što je samo ipak bezuslovno. Otuda se o mislenome*** **Ja** ***(duši) koje sebe zamišlja kao supstanciju, kao nešto prosto, u svakome vremenu numerički identično i kao korelat svake egzistencije iz koga se mora izvesti svaka druga egzistencija, otuda se, velim, o njemu može reći: da ono ne saznaje toliko sebe posredstvom kategorija, već da ono kategorije i posredstvom njih sve predmete saznaje u***

apsolutnom jedinstvu apercepcije, te dakle posredstvom samog sebe***. Doduše, sada je vrlo jasno: da ja ono što moram pretpostavljati, da bih uopšte mogao saznati neki objekat, ne mogu njega samog saznati kao objekat, i da se Ja koje određuje (mišljenje) mora razlikovati od Ja koje biva određeno (od mislenog subjekta), kao što se razlikuje saznanje od predmeta. Pa ipak ništa nije tako prirodno i tako zavodljivo kao privid koji čini da jedinstvo u sintezi misli smatramo za jedinstvo koje se opaža u subjektu ovih misli. Taj privid mogao bi se nazvati subrepcijom hipostazirane svijesti*** (uočavanje (»a-percepcije«) supstance = apperceptionis (»apperceptiones«) substanitae)**.**

(»percepcija = doživljaj kojim neposredno preko svojih osjetnih organa predstavljamo različite predmete i pojave okolnog svijeta. Ona se osniva na osjetnim podatcima, ali nije zbir osjeta, nego organizovana osjetna cjelina u kojoj svaki osjetni podatak ima svoje posebno, cjelinom određeno značenje. Sadržaj, jasnoća i određenost naših percepcija pod uticajem su različitih vanjskih i unutrašnjih faktora. Među tim faktorima su najvažniji: vrsta i struktura fizičkih procesa, koji u nekoj prostornoj konfiguraciji ili vremenskom slijedu djeluju na osjetne organe; intenzitet i stepen organizacije objektivnih podražaja te vrijeme kroz koje ti podražaji djeluju; prethodno iskustvo u vezi s predmetima ili pojavama koje percipiramo; perceptivna udešenost, tj. tendencije koje proističu iz naših očekivanja, zamisli i stavova**«) *a* (»*apercepcija*** = spoznajno teoretski termin. Uglavnom označava proces kojim neka već postojeća psihička struktura ili spoznajna podloga usvaja i osvještava (»asimilira«) psihičke odnosno svjesne sadržaje. Termin je u povijesti filozofije mijenjao značenje. Tako se

apercepcijom zove svaka svjesna predstava, razlikujući je od »percepcije« koja može biti i nesvjesna. Drugi definišu apercepciju kao proces kojim se neko novo iskustvo (»predodžba«) prilagođuje sveukupnosti već stečenih iskustava, znanja, misaonih navika itd. i slijeva s njom u novu cjelinu. Neki obuhvataju izrazom apercepcija dvoje: a) proces kojim se neki svjesni sadržaj podiže do veće jasnoće, i b) opšti psihički princip po kome nastaju više sinteze u duševnom životu (nadređene sintezama osnovanim na procesima asocijacije); u biti je apercepcija proces voljne prirode i ostvaruje se pažnjom. Dok **Ja** o apercepciji mislim ovo gore link**«)**

Ako hoćemo paralogizmu koji se skriva u dijalektičkim zaključcima racionalne psihologije da damo, ukoliko su ipak njihove premise tačne, neki logički naziv: onda ga možemo nazvati sofistika fikcije = sophisma figurae dictionis ***u kojoj gornja premisa čini od kategorije u pogledu njenoga uslova čisto transcendentalnu upotrebu, a donja premisa i zaključak u pogledu duše koja je pod taj uslov podvedena čine od iste kategorije empiričku upotrebu. Tako je, na primjer, pojam supstancije u paralogizmu simpliciteta*** **(»**supstancijaliteta**«)** ***jedan čisto intelektualan pojam, koji bez uslova čulnog opažanja ima samo i jedino transcendentalnu upotrebu, hoće se reći nema nikakve upotrebe. Međutim, u donjoj premisi taj isti pojam primijenjen je na predmet svega unutrašnjeg iskustva, pri čemu ipak uslov njegove konkretne upotrebe, u stvari njegova postojanost nije ranije utvrđena niti uzeta za osnov; na taj način on je dobio empiričku upotrebu, ali upotrebu koja se ovdje ne može odobriti.***

Da bismo, naposljetku, sistematsku vezu svih ovih dijalektičkih tvrđenja jedne važno racionalne psihologije pokazali u cjelokupnosti čistoga uma, te da bismo na taj način pokazali njihovu potpunost, treba primijetiti ovo: da se apercepcija sprovodi kroz sve grupe kategorija, ali samo u vezi sa onim pojmovima razuma koji u svakoj grupi leže u odnosu prema drugim kategorijama u osnovi jedinstva u nekom mogućem opažaju, a to su: supstancija, realitet, jedinica (ne množina) i egzistencija***; samo što ih um ovdje zamišlja sve kao uslove mogućnosti nekog*** mislenog bića ***koji su sami bezuslovni. Prema tome, dabome, duša saznaje na samoj sebi:***

1

neuslovljeno jedinstvo

odnosa

to jest,

ona saznaje sebe ne kao inherentnu,

već kao subzistentnu***.***

2

Neuslovljeno jedinstvo

kvaliteta***,***

to jest,

ona saznaje sebe

ne kao neku realnu cjelinu već

kao nešto prosto*

3

Neuslovljeno jedinstvo

u množini ***u*** vremenu***,***

to jest,

ona saznaje sebe ne kao

nešto numerički različito u

raznim vremenima, već kao

jedan ***i*** isti subjekat

---

* ***Ja ovdje još ne mogu reći na koji način pojam*** prostote ***odgovara kategoriji*** **realiteta*****, ali to ću pokazati u sljedećem glavnom*** dijelû ***prilikom jedne druge racionalne upotrebe toga istog pojma.***

4

Neuslovljeno jedinstvo
egzistencije ***u prostoru,***

to jest,

ona ne saznaje sebe kao svijest o mnogim stvarima izvan sebe

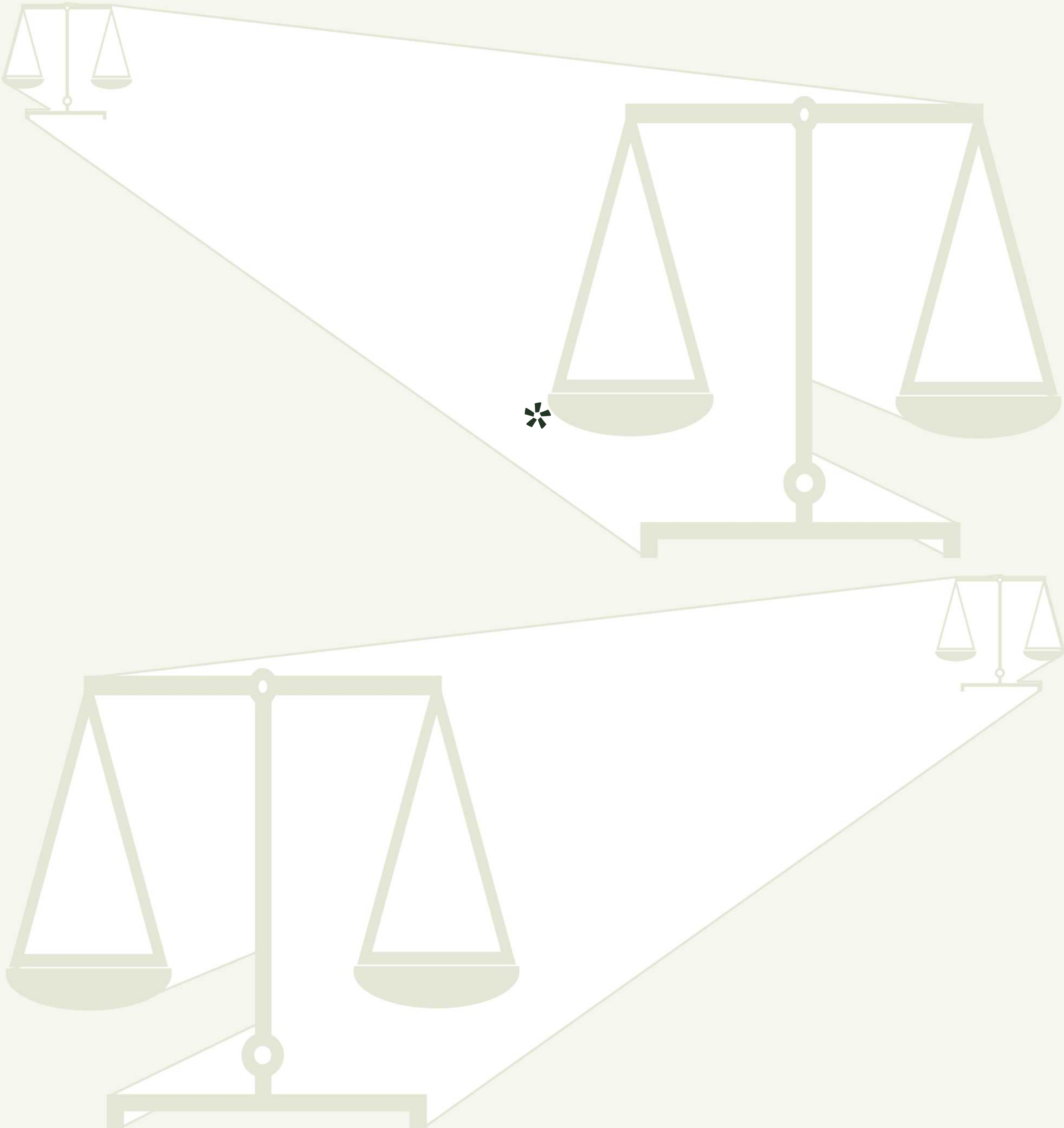
već

kao svijest o svojoj sopstvenoj egzistenciji***,***

a i drugih stvari je svjesna samo kao svojih predstava.

Um ***je moć*** ***principa******. Tvrđenja čiste psihologije ne sadrže u sebi*** ***empiričke*** ***predikate o duši, već takve predikate koji, u slučaju da su realni, treba da određuju predmet po sebi nezavisno od iskustva, te dakle na osnovu čistog uma. Prema tome, ona bi se morala zasnivati na principima i opštim pojmovima o*** mislenim bićima ***uopšte. Mjesto toga, mi nalazimo da svima njima upravlja pojedinačna predstava:*** Ja jesam***, koja upravo zbog toga što izražava (neodređeno) čistu formulu svega moga iskustva proglašava sebe za jedan opšti stav koji važi za sva svjesna bića, te, premda je on u svakome***

pogledu pojedinačan sud, ipak izaziva iluziju apsolutnoga jedinstva uslova mišljenja uopšte, te se na taj način proteže izvan oblasti mogućeg iskustva.



NASLOVI

A.

Prva analogija

Osnovni stav postojanosti supstancije

Kod svake promjene pojava supstancija ostaje i njen se kvantum u prirodi niti povećava niti smanjuje

DOKAZ **- 239**

B.

Druga analogija

Osnovni stav slijeda (nizanja) u vremenu po zakonu kauzaliteta

Sve promjene se dešavaju po zakonu spajanja uzroka i posljedice

DOKAZ **- 245**

C.

Treća analogija

Osnovni stav jednovremenosti po zakonu uzajamnog djelovanja ili zajednice

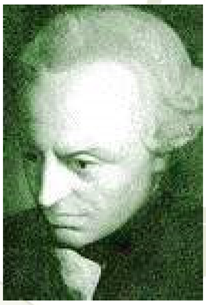
Sve supstancije ukoliko se mogu opaziti u prostoru kao jednovremene, stoje u odnosu potpunog uzajamnog djelovanja

(**»ili:** »Osnovni stav zajednice«; ili: Sve supstancije, ukoliko su jednovremene, stoje u potpunoj zajednici (to jest u međusobnom djelovanju jednih na druge**«)**

DOKAZ **- 263**

rođen 22. april 1724.
umro u 80. godini, 12. februar 1804.

IMMANUEL KANT



UM I RAZUM

1781 – Kritika čistog uma,

1788 - Kritika praktičnog uma,

1790 - Kritika moći suđenja,

— Ako um pokušava tražiti odgovor na pitanja izvan našeg iskustva, zapliće se u proturječja i ne može naći odgovor.

— Za dolaženje do spoznaje trebalo bi nam načelo uzročnosti koje bi vrijedilo u svijetu, a ne samo u našem doživljaju svijeta.

— Um je moć* načelâ, *a* razum *moć* pravilâ. *Um ne može otkriti „*stvar za sebe*“, ili „*stvar po sebi*“.

— Naša se spoznaja ne prilagođava predmetima već obrnuto, predmeti spoznaje moraju se prilagođavati našim mogućnostima spoznaje.

Načelo = princip, temeljna istina, ishodište, BOG

Pravilo = stalan, čvrst, nepromjenljiv, zakon, ČOVJEK

Njem. = Prinzip = Načelo, BOGA

Njem. = Regel = Pravilo, ČOVJEKA

Stvar za sebe, ***ili*** Stvar po sebi ***označava ono stvarno što opstaje neovisno o subjektu koji spoznaje, s onu stranu, izvan mogućeg predmetnog iskustva i njegova spoznajnog određenja. Od stvari po sebi doživljavamo samo pojavu (fenomen), a ona sama ostaje osjetnosti nedohvatljiva i prema tome nespoznatljiva, te je samo pomišljamo (noumenon). Subjekt je doživljava kao pojavu, kao fenomen, ona uvijek nužno aficira (podražuje), djeluje na spoznajni subjekt i tako postaje uzrok, a ujedno spoznajno objektivni neminovni korelat subjektivne osjetilne doživljenosti. Stvar po sebi ne može se spoznati, ali se mora pomišljati i njenu*** Ô ***subjektu neovisnu postojanost tvrditi, jer bi se u protivnom slučaju moralo tvrditi da je osjetna pojava ničega. Prema tome, pojam stvari po sebi je nužna dopuna pojmu pojavnosti. Stvar po sebi granični je pojam mogućeg spoznavanja,*** za koji se zna tek toliko da realno jest, ***a koja na takvoj pretpostavci počiva.***

RJEČI

Upotrijebljene riječi u tekstu, sa poveznicama tj. linkovima + objašnjenje (značenja riječi)

A

B

C

Č

D

E

F

G

H

I

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

Š

T

U

V

Z

zaglavak - 353;

kako čitati // osnovno

Prvo:

Sve što je u zagradama na ovaj način (» «)
je iz različitih prijevoda Kantovog teksta, kao, na primjer:
trebalo **(»**treba**«)**
(dok je u štampanim knjigama na dnu stranice)

Drugo:

Sve što je u zagradama na ovaj način; (» = «)
su pojašnjenja riječi i njihovih značenja kao u slijedećem redu ispod, na primjer:

limenom **(»**limen = prag, (psihološki.) prag osjeta**«)**
ili
transcendentalno **(» =** sve što prelazi granice svakog mogućeg ljudskog iskustva i ne može se nikakvim postepenim prilaženjem spoznati**«)**
(AKO ZNATE RIJEČ PRESKOČITE JE)

Treće:

Sve što je podvučeno na ovaj način na primjer:

noumenima **= LINK**

On vodi do mjesta njenog značenje (objašnjenja); tj. klikom na takvu riječ vračate se (dolazite) tamo gdje se ona (uglavnom) prvi put spominje.

Četvrto:

Kantove fusnote su odmah iza znaka * a ne na dnu stranice kao u štampanim knjigama.

^NATRAG NA VRH^ **prijatno čitanje...**